DIE PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART: REALISMUS UND IDEALISMUS

Karl Grün

Dr. L. Weber
136 West 34.

(Grun)

YAP

Die

Philosophie in der Gegenwart.

Realismus und Idealismus.

Kritisch und gemeinfaßlich dargestellt

von

Karl Grün.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1876.

An der Schwelle.

Das vorliegende Buch spricht, wie ich hoffe, für sich selbst. Gern hätte ich daher dem Leser und mir die selten erquickliche Vorrede erspart, wenn ich es nicht gerathen fände, die günstige Gelegenheit, mit dem Publikum philosophisch zu verkehren, zu zwei Bemerkungen zu benutzen. Beide würden sie nur höchst gezwungen im Texte selbst ihren Platz gefunden haben. Ich stelle sie daher an die Schwelle des Ein- und Ausgangs.

Die erste Bemerkung betrifft die Behandlung L. Feuerbach's von Seiten eines eminenten Kritikers.

Mein Buch könnte auch den Titel führen: „Von Feuerbach bis heute". Was ich die philosophische „Gegenwart" nenne, begreift die Periode, welche zwischen dem Höhenpunkte der Feuerbach'schen Bedeutsamkeit und dem gegenwärtigen Augenblicke liegt. Feuerbach zerbrach das scholastische Hegelthum und proklamirte das Denken der Wirklichkeit. Dann kam Schopenhauer auf und an ihn schlossen sich die Ueberkantianer, theils im Widerstreit, theils im Einklang mit der Naturforschung.

Ludwig Feuerbach selbst glaubte ich bei Gelegenheit seines „Briefwechsels und Nachlasses" durch die vorausgeschickte „Philosophische Charakterentwicklung" in das klarste, unzweideutigste Licht gestellt zu haben*). Um so unangenehmer berührte mich die Art und Weise, in

*) „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt von K. G." Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter, 1874, 2 Bde.

welcher der vortreffliche Fr. A. Lange den Philosophen in seiner „Geschichte des Materialismus“ fast gleichzeitig behandelt hat.

Mit aller Achtung vor dem Verstorbenen sei es gesagt: Wie Lange den Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus nicht überwunden hat, wie er nach Spicker und mir von Horn zu Horn des Dilemmas springt, ohne die Hörner zusammenzubringen, ohne also zu einem Monismus zu gelangen: so springt er auch in der Beurtheilung Feuerbach's, und zwar hier wesentlich deshalb, weil er sich nicht die Mühe geben mochte, diesen Denker genetisch zu fassen, ihn vielmehr aus der allgemeinen Erinnerung kritisirte.

Nur wenn man das streng ins Auge faßt, und zudem den Feuerbach'schen Werdeproceß inne hat, werden gewisse Aeußerungen Lange's begreiflich. So z. B. heißt es: L. Feuerbach hätte „die Spuren des Hegel'schen Tiefsinns“ nie verloren; das Wort „Folglich“ bedeute bei ihm keinen Verstandesschluß, sondern einen „Sprung“. „Sein System schwebt im mystischen Dunkel, welches durch die Betonung der Sinnlichkeit und Anschaulichkeit keineswegs hinlänglich erhellt wird“. — Uns scheint denn doch, daß die „Sinnlichkeit und Anschaulichkeit“ in den Heidelberger „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, sowie in der „Theogonie“, ja schon im „Luther“ hell genug tagen. Angesichts dieser Arbeiten kann man wahrlich nicht mehr über die Klarheit der Meinung, sondern nur noch über ihre Wahrheit streiten.

Wie ungenau Lange seinen Gegenstand behandelt, geht schon aus der Behauptung hervor: „Bald nach der Habilitation (1828) trat er mit den Grundsätzen der Menschheitsphilosophie hervor“. In Wirklichkeit hat dieses „Bald“ an die vierzehn Jahre gedauert: „menschheitliche“ Regungen kommen zunächst nur in außerakademischen Schriften, in den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ und in „Abälard und Heloise“ vor. Philosophisch wird die „Menschheit“ zum ersten Male betont in „Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit“ (1838). Von „Grundsätzen der Menschheitsphilosophie“ war bei Feuerbach erst die Rede im Jahre 1842, nach dem „Wesen des Christenthums“, in den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ (1842) und den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ (1843).

Die Vermengung aller Perioden Feuerbach's bei Lange gibt uns auch den einzigen Schlüssel zu dem Satze: Feuerbach erkenne neben

der Empfindung noch (im Hegel'schen Geiste) ein ganz empfindungsloses Denken an; „das Vorurtheil eines reinen, ganz abstrakten Denkens theile er mit der großen Menge der Physiologen und Philosophen". Was hier ein „Vorurtheil" genannt wird, das wendet Lange anderwärts zum Lobe Feuerbach's, nämlich da, wo er ihn von den „Materialisten" scheidet, welche „den Menschen in die Natur zurücktreten" ließen. Erblicken wir hier einen der zahlreichen Widersprüche Lange's, der überhaupt die Physiologie nicht mit dem „Geist" in Einklang zu bringen wußte: so beruht jene Behauptung selbst wieder auf dem Mangel der Unterscheidung zwischen dem frühern und dem spätern Feuerbach. Die „Vernunft" an und für sich, als Substanz, spukt in der Dissertation von 1828, das ganz ähnliche „Bewußtsein" in „Tod und Unsterblichkeit" von 1830. Als aber der Philosoph im Jahre 1839 anfing, sich mit Hegel auseinander zu setzen, war er, wie er selbst sagt, „schon über Hegel hinaus"; und in der spätern „Sinnlichkeit und Anschaulichkeit" ist doch wahrlich für ein „abstraktes Denken" kein Raum mehr vorhanden.

Ganz unerklärlich endlich ist der von Lange erhobene Vorwurf, Feuerbach komme nicht aus dem Egoismus heraus! Wie thöricht war da nicht die wohllöbliche Hermandad, daß sie ihn bis nach Paris hin wegen seines „Communismus" verfolgte!*) Lange meint: Feuerbach habe aus seinen Grund-Sätzen die Anerkennung des Andern, den Tuismus, folgern müssen; er sei jedoch wieder in den theoretischen Egoismus zurückgefallen, habe gelegentlich die Moral Holbach's anerkannt. — Wo dieses geschehen ist, handelt es sich offenbar von der Rettung des leibhaftigen Menschen aus den Netzen der Begriffs-Schematik. Was aber in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens die „Feuerbach'sche Philosophie" genannt werden kann, das beruht klar und eindringlich genug auf dem Satze Ich = Du; sein ganzer Humanismus könnte die Ichunddu-Philosophie genannt werden. Die Objektivität der Welt wie das Ziel der Vergesellschaftung basirt bei Feuerbach auf Ich und Du. —

*) Es war im Winter 1845/6, als der Verfasser zu Paris Vorträge über deutsche Literatur und Geistesentwicklung halten wollte. Die tölpelhaft gemeinen Mouchards, die man ihm auf den Hals sandte, erkundigten sich angelegentlich nach seinem Verhältniß zu dem „Communisten" Feuerbach. Auf die verdiente Zurückweisung dieser Burschen erfolgte das Verbot der Vorlesungen.

Diese erste Bemerkung ist etwas lang ausgefallen; die zweite soll um so kürzer werden. Man könnte nach Durchlesung des vorliegenden Buches die Frage aufwerfen: weshalb der Name Dühring nicht darin vorkomme? Die Antwort lautet: Weil nach unserer Ansicht die Bedeutung Dühring's mehr im Praktischen als im Theoretischen zu suchen ist, wie sehr auch er selbst und seine oft herzlich einseitigen Anhänger vom Gegentheil überzeugt sein mögen.

Wenn es mir vergönnt ist, die ethische Frage im Anschluß an das weiterhin formulirte „Kanträthsel" zu beantworten, so muß und wird auch von Dühring's Verdiensten die Rede sein.

18. März 1876.

Karl Grün.

Inhalt.

Einleitung.

Präludium über Weltanschauungen.

I.

Im Grunde sind alle Weltanschauungen gut, sofern sie nicht langweilig sind, gerade wie die poetischen Gattungen. Die Langweiligkeit einer Weltanschauung aber thut sich vornehmlich darin kund, daß sie schielt. Eine Weltanschauung, welche schielt, hat verschieden gerichtete Augenaxen, und wenn nun der Gegenstand im Gesichtsfelde, hier die Welt, in dem einen Auge grade auf den gelben Fleck fällt, so fällt er im anderen Auge daneben. Daraus folgert der Schielende, der sich die Welt nicht anders denken kann als wie er sie sieht, er sehe mehr als andere Leute mit gleichgerichteten Axen, was auch ganz richtig ist. Nur entsteht immer die Frage: was er eigentlich sieht, wenn er doppelt sieht. Und grade die ewig wiederholte Behauptung, er allein sehe richtig, weil er mehr sieht als gesunde Augen sehen können, ist das gründlich Langweilige bei der Sache. Es müßte ja erst das Anschauungs- und Auffassungsvermögen selbst rectifizirt, d. h. der Schielende müßte operirt werden, ehe man mit ihm discutiren könnte.

Seit dem Frankfurter Parlament ist noch eine andere Weltanschauung notorisch geworden, welche man wörtlich die verkehrte nennen darf. Man erinnert sich wohl jener Karikatur, auf welcher ein Politiker durch seine eigenen Beine die Welt anschaute. In der Landschaft war dieses optische Experiment längst gekannt und angewandt, nur in der Staatschaft war es neu. In beiden aber ergibt sich nicht sowohl

eine verkehrte Welt als eine verkehrte Weltanschauung. Die Physiologen erklären die in dieser Attitüde sich spiegelnde andere Welt so: beim verkehrten Sehen fallen die Objecte auf ganz andere Theilchen der Netzhaut, es werden folglich ganz andere Nervenmassen-Atome afficirt, und folglich erhält der leitende Sehnerv ganz anders geartete Mittheilungen, die er zu rapportiren hat. Fügen wir den gesteigerten Blutandrang zu den kleinen Arterien des Auges hinzu, so erklärt sich neben dem quantitativen Unterschiede der Mittheilung auch noch die qualitative Differenz z. B. der Farben. Die Landschafter sind darüber einig, daß die Welt durch diese verkehrte Anschauung schöner werde, was wohl zum Theil auch darin seinen Grund haben mag, daß sie ungewohnt und deshalb pikant ist. Bei politischen Anschauungen wäre selbst das aber ein Fehler, da man in der realen Welt des Staates sich sehr vor dem hüten soll, was peindre en beau genannt wird.

In der philosophischen Welt hat sich dagegen das Curiosum herausgestellt, daß solche angestrengt verkehrte Stellung die Dinge häßlicher erscheinen läßt, als sie für den aufrechtstehenden Menschen sind, vermuthlich deßhalb, weil jene Stellung zu viel Blut ins Gehirn treibt und so gewisse Cerebral-Beklemmungen hervorruft. Stellt man sich aber gar vor, es komme zu dieser das Oberste zu Unterst kehrenden Stellung noch die Divergenz der Augenaxen hinzu, so daß die gelben Flecke nicht gleichmäßig getroffen werden, so hat man eine doppelte Verkehrtheit vor sich, die zu den combinirtesten Ungeheuerlichkeiten führen muß. Nur so werden Weltanschauungen möglich, welche für gerade Augenaxen in aufrechter Stellung verrückt erscheinen.

Das Schlimmste bei der Sache ist jedoch noch nicht erwähnt. Man kann unter gewissen Voraussetzungen, die aber nicht immer ausdrücklich gemacht werden, sagen: Recht hat jede Meinung, die consequent ist mit sich selbst. Nun besitzen allerdings jene durch die Beine Schielenden eine gewisse Consequenz; sie verstehen es, ein gewisses logisches Band um und durch alle Einzelheiten ihrer Anschauung zu ziehen und dadurch bei Solchen zu imponiren, die sich die Welt nie auf eigene Faust angesehen haben. Das Publikum im Großen und Ganzen denkt gar nicht daran, nach den Vorbedingungen und Ausgangspunkten eines „Systems“ zu fragen, sich um Gesichtswinkel und Stellung der Retina bei den „Sehern“ zu bekümmern; es gibt gutmüthig die „subjectiven Anschauungsformen“ zu und läßt sich von der Kette der Schlüsse so geduldig wie erstaunt fortziehen bis zum Quod

erat demonstrandum. Oft empfindet es sogar eine Art von Satisfaction darüber, daß es nicht sieht wie Andere, die den Kopf oben, geradeaus schauen, daß es eine aparte und quasi unerhörte Weltanschauung begriffen hat oder doch zu begreifen für fähig gilt. Indem es sich in eine kleine Gemeinde von esoterischer Weisheit aufnehmen läßt, fällt ihm vor lauter Hochmuth gar nicht ein, daß es sich vielleicht in einem Narrenhause befindet, wo der Director gerade so verrückt ist wie alle sonstigen Insassen.

Gewiß, alle, auch die tiefsten philosophischen Systeme oder Codices einer Weltanschauung haben nothwendig ihre Einseitigkeit. Immer wird ein Volk und ein Zeitalter, in denen gerade eine Philosophie auftaucht, eine specifische Constitution und etwas Vorübergehendes in seiner Richtung haben, was den Denkprozeß auch der unabhängigsten Geister beeinflußt und färbt. In Griechenland kam eine andere Philosophie auf als in Alexandrien; der Engländer spekulirt verschieden vom Franzosen, selbst zur nämlichen Zeit; der Deutsche verleugnet seit den Tagen Leibnizen's seine Art nicht, und doch unterscheidet sich der Deutsche des 17. Jahrhunderts von seinem Landsmann im 19. Jahrhundert. Nichts kann daher begründeter sein, als den Denkprozeß in der Form des Werdens und der Abzweigung zugleich, folglich unter dem Bilde eines Stammbaumes darzustellen.

Dieses Bild eines Stammbaumes kann und muß sogar den Verfassern von Geschichten der Philosophie viel stärker vorschweben, als es dies bisher gethan; denn sonst kommen wir nicht aus der Hegel'schen rectilinearen Vorstellung von der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins heraus. Mit großem Rechte machte Feuerbach gegen den Hegel'schen Standpunkt geltend, daß dieser blos die Zeit berücksichtige, dagegen den Raum ganz außer Acht lasse. Es gebe coexistirende Erscheinungen, die sich durchaus nicht in die Form zeitlicher Aufeinanderfolge einzwängen ließen, die man als äquivalent neben einander setzen müsse. Ganz abgesehen aber von der Aequivalenz, bedeutet die Abzweigung, daß hier eine Seitenbildung vorliegt, welche zwar mit dem vorhergehenden Inhalt des Hauptastes oder Hauptstammes eine unverkennbare Gemeinsamkeit hat, jedoch ohne Influenz auf die Weiterentwicklung des besagten Astes oder Stammes geblieben ist. Solche Abästungen und Abzweigungen hören dann plötzlich irgendwo auf, das heißt, hier schließt die partielle nachweisbare Entwicklung ab. An einem solchen nach unten gekehrten letzten Zweige könnte man figural

gewisse schielende verkehrte Weltanschauer aufhängen, um auch symbolisch anzudeuten, daß sie im Leeren baumeln.

Denn es gibt wie in aller Entwicklung, sei sie morphologisch, linguistisch, ethnologisch, ästhetisch oder philosophisch, gewisse hybride, nicht mehr zeugungsfähige Bildungen, in denen sich Natur oder Geist in Sackgassen verrennen. Bei diesen Bildungen ist dann aber von Einseitigkeit nicht mehr die Rede; der geschichtliche Forscher gibt sich nicht mehr die Mühe, sie als integrirendes Glied im Gesammt-Wachsen und Werden darzustellen; er braucht sie blos nach der Seite ihres Herkommens zu untersuchen, und selbst hier ist die philosophische Erklärung rasch abgethan. Der Rest ist zumeist psychologischer Natur, betrifft mehr das Individuum und dessen speziellen Dunstkreis, als ein allgemeines Gedankenthum.

Natürlich werden sich solche am Abwege und Abgrunde baumelnden Erscheinungen ganz unbändig gegen eine derartige Behandlung sperren und wehren; je weiter sie vom Baumstamme entfernt sind, je näher der äußeren Umschreibungslinie des Stammbaumes, desto protziger und patziger werden sie auf ihrer Wesenhaftigkeit beharren, desto öfter behaupten, sie seien direkt dem Mark des Hauptstammes entsprossen. Nur fechten solche Versicherungen und Betheuerungen den ruhigen Beobachter wenig an. Jene Weltanschauer kommen ihm vielmehr vor wie die bekannte Fliege auf dem Ohr eines Wettrenners zu Olympia, welche emphatisch ausrief: „Ha, wie wir rennen, heute siegen wir gewiß!“ Oder wie jener Hahn in der Fabel, der zwischen edlen Rossen im Stall das Ausfahren der Hinterbeine und das Aufwirbeln der Streu zu accompagniren suchte, und dann zu den Pferden sagte: „Daß wir uns nur nicht treten!“

Wenn der philosophische Gedanke in einer Periode plötzlich zu ruhen scheint — scheint, denn wirkliche Ruhe wäre der Tod, nicht nur der Philosophie, sondern der Menschheit — wenn also der Stamm sich nicht sichtlich in die Höhe entwickelt, so hat das zwei Ursachen, die wohl zu beachten sind. Einmal kann kurz vorher etwas Großes geleistet worden sein, was nur noch extensiv auszuwirken hat, was alle denkenden Geister absorbirt und die „Kärrner“ in Bewegung setzt. Dann hat die betreffende Periode vorläufig ihren Gedankenabschluß gefunden, und das Neue braucht Zeit, weil es vorläufig nichts Neues gibt. Oder aber der Gedanke hat sich absolutistisch verknorrt, ist eigensinnig gegen die Erscheinungen und ihre Gesetze gewesen, hat sich in

ein Wolkenkuckucksheim eingesponnen, wo ihn die ernüchterten Zeitgenossen stehen lassen, um nach außen ihre Blicke zu richten. Es kann sogar vorkommen, daß die strebenden Zeitgenossen einem solchen Gedankenknorren aus Abneigung völlig den Rücken zukehren und die Empirie als neue Schlange zur Anbetung erhöhen. Dann muß der Gedanke eben warten, bis der empirische Cursus zu einem guten Theile durchgemacht ist, damit ein minder absolutes, inhaltvolleres Denken möglich werde. Es ist dabei nichts verloren, denn die Empirie bereitet in solchem Falle ein unendliches Material für wirklich neue Abstraktionen; man kann da in Wahrheit sagen: Das Weib befruchtet den Mann, die Thatsache den Gedanken. Der philosophische Stammbaum wird zum Antäus, er zieht nährenden Saft aus der Mutter Erde. Ferner aber ist die Empirie an ihr selber Philosophie, wenn auch maskirte. Es wäre ein gewaltiger Irrthum zu glauben, die Empirie sei gedankenlos, unphilosophisch. Beobachtungen und Experimente ohne Gedanken gibt es nicht; denn der Causalnexus in allen möglichen Combinationen und Anwendungen ist die Grundbedingung von Beobachtung und Versuch. Das Verhältniß von Ursache und Wirkung ist aber doch wohl etwas dem Gedanken Angehöriges. Nur streng systematisch im spekulativen Sinn verfährt die Empirie allerdings nicht; sie hält sich, wenn sie gescheit ist, das „System" und jedes System vom Leibe. Sie fehlt sogar und geht über ihre Leistungen hinaus, wann und wo sie als Empirie systemelt.

Wir haben eine ziemliche Anzahl solcher Embryos und Avortons von empirischer Systematik erlebt, die sich alle durch ihre Unfertigkeit auszeichnen. Man kann sie unter dem banalen Namen „Materialismus" zusammenfassen, obgleich es Materialismus und Materialismus gibt, wie fagot et fagot. Auf der einen Seite sagt die Materie alles Rohe und Brutale aus, was man in sie hineinlegen kann; auf der andern Seite muß sich die Materie zu gewaltigen idealistischen Sprüngen verstehen, deren Möglichkeit in ihr gar nicht nachgewiesen wurde.

Das scheint nun freilich sehr contradictorisch, erklärt sich jedoch in der befriedigendsten Weise. Denn die rohe Brutalität der materialistischen Philosophie ist dem Stoffe gerade so eingeimpft, wie der idealistische Aufschwung ihr octroyirt ist. Von einer genetischen Erklärung ist hier wie dort keine Rede; bei einer solchen Erklärung könnte ja gar nichts Anderes herauskommen, als die Welt wie sie ist, nicht realer und nicht idealer.

Es ist eben die Eigenthümlichkeit des Menschengeistes, daß er außer der Mathematik stets anticipirt, daß er selbst vor der Retorte, dem Tele- und Mikroskop erst tausendmal vor den Kopf gestoßen werden muß, ehe er zu der Resignation kommt: So ist es und nicht anders. Der Mensch, jeder Mensch, ist ein Idealist, nicht im Berkeley'schen und Nachkant'schen Sinne, in welchem eigentlich Niemand Idealist ist, sondern im alten hausbackenen Schiller'schen Verstande des Wortes: Er spekulirt immer schon auf das Ganze voraus, wenn er kaum einen minimalen Theil zur Hälfte kennen gelernt hat; er construirt sich eine Totalansicht nach etlichen Facetten der Erscheinung; alle Dimensionen kennt er, sobald er nur die Fläche gesehen.

Doch ist dies nur eine Zwischenbemerkung. Kehren wir zu der Pause zurück, die das philosophische Denken von Zeit zu Zeit macht, während andererseits die Empirie angespannt arbeitet. In solchen Perioden kommen die philosophischen Wunderlichkeiten und Abenteuerlichkeiten auf, es ist „die wahre Spükezeit" der metaphysischen Imagination. Das Eine ist erschöpft, das Andere noch nicht spruchreif; man hat eine „Idee" davon daß der Gedanke sich entwickeln, auch eine andere „Idee" davon, daß die Wirklichkeit consultirt werden muß. Aus diesen beiden „Ideen" mischt man ein Gebräu, das besonders pikant, besonders prickelnd wirken soll, und das doch weder neuen Geist, noch gründlichere Naturbetrachtung enthält. Man schielt mit dem einen Auge auf den „Geist", mit dem andern auf die „Natur", sieht weder dem einen noch der andern gerade ins Antlitz, und bringt so eine heillose Confusion auf eigener und fremder Netzhaut zuwege.

Man hat auf dem gelben Fleck des einen Auges das natürliche Werden; dieser Mittelpunkt trifft aber nicht den gelben Fleck des andern Auges, wo vielmehr ein Stück „Geist" sich abdrückt. Die Folge ist, daß man nicht mehr einfach von der Natur reden kann, sondern stets eine Stückvorstellung vom „Geiste" mit einfließen läßt. Und umgekehrt, wenn man den Geist, den bewußten Menschen fixirt, so trifft auch dieser wieder nur in den gelben Fleck des einen Auges, während im andern Auge sich der Naturzwang in drohender Gestalt abzeichnet. Damit nicht genug, steckt man noch den Kopf zwischen die Beine, nicht in den Busch wie der Vogel Strauß, der wenigstens nichts mehr sieht, um den ganzen Lauf der Dinge in umgekehrter Ordnung zu erblicken. Fortschritt wird zu Rückschritt, Entwicklung be-

deutet Tod — am Besten wäre es, wenn wir gar nichts mehr sähen und folglich gar nichts mehr zu denken hätten!

So gestalten sich die Intermezzi in erschöpften und doch constructionswüthigen Perioden der Spekulation zu Akten der Verzweiflung am Denken selbst. Denn der Denker ist so gut ein Kämpfer auf Erden wie der Dichter, der Künstler, der Politiker. Solche hybride Spekulation aber wirft die Flinte einfach ins Korn und hält uns dabei einen höchst überflüssigen Monolog, dessen schlimmster Fehler die eingangs erwähnte Langweiligkeit ist.

II.

Wir hatten einmal eine „Naturphilosophie" und wir werden eine Naturphilosophie haben. Die erstere philosophirte über die Natur, von der sie blutwenig wußte, dafür aber um so mehr in sie hineintrug. Die andere wird viel „unphilosophischer" aussehen, weil sie ein immenses Material besitzt, durch welches sie nur das „geistige Band" zu flechten hat. Nur! Der schwierigste Akt wird wie der einfachste aussehen, und je geistiger, je dünner jenes Band wird, je selbstverständlicher sich jenes Material aufbaut, desto besser! Es war dann eben Kunst und nicht Hexerei, während vordem Alles Hexerei und auch Geschwindigkeit war.

Nicht umsonst sollen die praktischen Bergleute in die Stollen und Schachte der Tiefe gestiegen sein, sich abwechselnd beim Auf- und Niederfahren ein „Glückauf" zurufend; nicht umsonst sollen die Detailforscher des Calcüls, der Retorte, des Mikro- und Teleskops ihre Sinne im Dienste der Wissenschaft geopfert haben, um wenigstens auf einem Punkte sich Befriedigung zu verschaffen; nicht umsonst soll jener interessenlose Wahrheitsdurst nach Quellen der Erkenntniß gebohrt haben. Mit Hochachtung und Verehrung wird man vor den Monumenten dieses labor improbus dastehen, der Sandkorn auf Sandkorn gehäuft und an der Schuld des Menschen Minuten, Tage, Jahre streicht. Und wenn der Mensch selbst das oberste Stockwerk des Naturgebäudes bewohnt, wenn er Erker und Balkone, ja Sternwarten auf hohem Dachthurm zu seiner Verfügung hat, so bleibt er doch immer ein Bewohner des großen Naturpalastes, und gehört sonach in die Naturphilosophie, widme man ihm auch noch so viele ausführliche Extrakapitel.

Was es heißen mag, die Resultate sämmtlicher Naturwissenschaften auch nur im Ueberblicke zu kennen, die Grundgesetze an der Hand der Detailforscher zu prüfen, die verschiedenen Disciplinen organisch-logisch in Verbindung zu bringen, davon kann nur Derjenige eine Ahnung haben, der sich an diesem Problem ein Menschenalter lang wenigstens redlich abgemüht hat. Indessen sagen ja die Weisen unserer Tage, daß alles Wachsthum nur ein Summiren sei, und so wird wohl mit der Summirung der Kenntnisse sich auch ein höheres Conceptionsvermögen heraussummiren, und eine Zeit kommen, wo die jetzige Jugend oder Kindheit noch ganz anders zu addiren versteht, als wir Heutigen.

So viel aber steht schon heute fest, daß ernste Denker von heiligem Ingrimm erfüllt werden müssen, wenn sie sehen, wie leichtsinnig, frivol und oberflächlich hin und wieder mit dem natürlichen Material gewirthschaftet wird, und wie Neophyten altersgraue Mienen annehmen, wenn sie ihre Einfälle an die Stelle der besonnen und mühsam aufgehäuften Erfahrung setzen, welche Einfälle sie obendrein mit einem Pythagoräischen „Heureka" verkündigen. Es handelt sich bei der Naturforschung gar nicht mehr um Einfälle, um Aperçus, seien sie noch so „genial" oder drollig; es handelt sich vielmehr, und zwar in jeder Branche, um Verifizirung alles Vorgebrachten und um vorsichtige Amendirung des annoch Mangelhaften. In eine beliebige Wissenschaft wie Anatomie oder Physiologie renommistisch hineinplatzen, dort Rumor machen und sich durch die Excentrizität seiner Behauptungen für einen Augenblick als „famoser Kerl" aufthun — das spricht zum Mindesten für einen geringen Grad von Achtung vor der Wissenschaft selbst, von dem Schulsacke gar nicht zu reden, der natürlich mit Luft gepackt ist.

Metaphysische Begriffe in die Natur, d. h. in die Naturwissenschaft hineinpfuschen und so durch das Unerklärliche das bisher Unerklärte erklären wollen: das gleicht, mit Verlaub, der Katze, die sich immer fort selbst am Schwanze fängt, nur daß die Katze nicht daran denkt, ein „philosophisches System" drehen zu wollen. Aber dieser Drehungsschwindel entspricht vollkommen jener Ruhepause in der philosophischen Thätigkeit, welche, da die Verarbeitung des neuen und gar des künftigen Materials noch nicht thunlich ist, das zusammengeraffte Material an überwundene Standpunkte ausliefert. Man macht also etwas Schelling'sches Rauchfeuer unter den Kessel, in welchem einige physiologische Paradoxa schwimmen, und bereitet daraus eine neu-alte Naturmetaphysik. Schwer

ist das Ding nicht, ein Abiturient muß solche Manipulationen zu Dutzenden vornehmen können, und zwar summa cum laude, da es ja nur auf das persönliche Talent ankommt. Philosophisch ist es freilich deshalb nicht, wenn das Wort „Philosophie" mehr als ein Spitzname sein soll.

Zu diesem Magierthume fehlt dann nur noch, daß man Adverbia in Substantive verwandelt, daß man z. B., wenn verschiedene Prozesse rasch verlaufen, „das Rasche" zu einer Entität aufbläst; wenn verschiedene andere Prozesse langsam vor sich gehen, die Quiddität „das Langsame" leibhaftig an die Wand malt, oder den metamorphisch gebildeten Gesteinen „das Metamorphische" als schaffendes Agens unterschiebt. Wobei nur nicht zu begreifen ist, wie man sparsam mit solcher aufgewärmten Scholastik umgeht und nicht die Welt so voll Geister macht, wie es die arabischen Alchymisten und der chinesische Schamanismus gethan haben. Auch die Periode des Hexen- und Dämonenglaubens im 17. Jahrhundert wäre ein passendes Muster für solche „Metaphysik".

Der Schamanismus oder die Naturbeschwörung sind bei dieser Art von „Naturphilosophie" auch sonst noch durchaus am Platze. Man gibt sich zwar den Anschein, als studire man die Natur, als vertiefe man sich in ihre Prozesse; aber diese Attitüde wird doch nur deshalb angenommen, um in letzter Instanz alles „herzlich schlecht" zu finden, um den Kopf zu schütteln über das was da gemacht worden, und nicht undeutlich merken zu lassen: Wenn man mir das Ding überlassen hätte, so wäre etwas Besseres daraus geworden! Es entsteht da eine Philosophie der Médisance, des Klatsches, der Commérage gegen das Universum, ein Mäkeln und Kleinmeistern, wie es Aristophanes vortrefflich hätte gebrauchen können, wenn er den Prometheus auf den Kopf gestellt und mit schielenden Augen die Welt hätte mustern und meistern lassen. Die Auflösung der Komödie und des komischen Prometheus hätte dann darin bestehen mögen, daß irgend eine naive Okeanide dem Equilibristen zugerufen hätte: „He, Prometheus, wenn Alles so schlecht in der Welt ist, wie Du behauptest, so mußt Du ja das Kriterium des Guten in Dir tragen, vom Begriffe einer bessern Welt ausgehen. Du scheinst mir daher ein Purzelbaumschlagender Optimist zu sein. Verschwinde!"

Bei solchen keifenden Thersiten findet Ihr nichts von der warmen Hingebung des größten deutschen Genies, nämlich Göthe's, an die

Natur, von jener Hingebung, die mit dem bekannten Hymnus des Jahres 1780 anhub, und die nimmer aufhörte, wenn sie später auch in mehr reflektiver Form sich äußerte; nichts von jener feierlichen Stimmung, die sich der ächten Forscher im Großen und Ganzen, wie im Einzelnen und Kleinen, von jeher bemächtigte, wenn sie, den Schweiß sich von der Stirn trocknend, auf ihr Tag- und Jahreswerk zurückblickten, wie uns das in Alexander v. Humboldt, in Darwin und Herbert Spencer entgegen tritt. Wenn das Wort „Atheismus“ irgend eine Bedeutung hat, so trifft es in seiner ganzen bösen Schwere den Thersitismus dieser „metaphysischen“ Kobolde, die sich unanständig gegen ihre Mutter betragen.

Gegenüber dieser Verhexung und Verteufelung der Natur muß es ein Mittel geben, eine Beschwörungsformel muß erfunden werden, ein Medizinmann ist absolut vonnöthen. Im ganzen Leben sind wir vom Bösen umfangen: wie retten wir uns? Ohne Schamanenthum geht es nicht ab, Zauberei ist hier unumgänglich. Und daß nur ja Niemand wähne, es reichen die alten Mittel aus, ein Wehre Dich! oder ein „Und lebe Dir immer von Vornen“. Das ist alt und abgethan, das ist „naturalistisch“ und „heidnisch“. Nun, dann ist es vielleicht das christliche: Duldet und hoffet, es soll Euch im Himmel wohl belohnet werden! — Abgestanden, unbrauchbar für die neue Magie. Der Medizinmann orakelt: Stirb im Leben, lebe im Tod, hebe Dich selbst auf! Die Räthsel der Existenz lösen, indem man die Existenz negirt, das ist allerdings neu, und da es in unserer temperirten Zone auch nicht einmal als Verirrung, als Gymnosophismus, Derwischthum, buddhistisches Anachoretenwesen executirt werden kann, so bleibt es nur „pikant“.

Pikant bleibt es für alle Uebersättigten, den Pöbel sich zwischen Leid und Freud' herumschlagen zu sehen und vornehm auf das Getriebe hinabzublicken. Pikant für die Egoisten, die sich von der Arena des Tages zurückziehen und selbstzufrieden dem Staubgewirbel zuschauen, welches doch eigentlich der Teufel anrichtet. Pikant sogar für diejenigen, welche die Weltverhexung nur als exoterische Lehre betrachten, während sie esoterisch ihren Marotten, exquisiten Genüssen und zweideutigen Liebhabereien nachgehen. Pikant ist dieser Krypto-Epikuräismus, diese neue Klassentheilung, diese selbstgenügsame Verachtung der Welt, dieses Ferment der äußersten Demoralisation.

Es gibt allerdings auch Magier, denen bei dieser Selbstaufhebung

angst und bange wurde, die daher einzulenken suchten. Wir werden sie auf einem andern Punkte wiedertreffen. —

Der Leser nehme jetzt für einen Augenblick die Ausdrücke „Teleologie" und „Dysteleologie" in dem eingeschränkten Sinne, daß Teleologie nur den Begriff des Passenden, Zutreffenden umfaßt, Dysteleologie das Gegentheil, mithin das Unpassende, Unzuträgliche involvirt. Den Zweck, d. h. die Absicht, entferne er aus seinem Geiste. Jenen Magiern gegenüber wären zur Noth die Theologen mit den Naturforschern einverstanden, den so eingeschränkten Begriff für eine Weile zu acceptiren. Seit den Tagen der „Theodicee" haben die abstracten Denker bei allen Unzuträglichkeiten im Einzelnen und Großen das Universum in Ordnung gefunden und den Begriff des Kosmos, d. i. der schönen Ordnung, gerechtfertigt. Die Naturforscher deckten gar manches Unpassende in den verschiedenen Organismen, auch im menschlichen auf, z. B. die Nickhaut des Auges, die Schwanzwirbel, den wurmförmigen Anhang des Blinddarms; aber diese Dysteleologie im Einzelnen bildet gerade das Hauptmoment in der großen Teleologie der Evolution; die Ordnung des Ganzen baut sich in fast Leibniz'scher Weise auf der hin und wieder disparaten Natur des Einzelnen auf. Nicht so die schielenden Beindurchschauer.

Ihnen ist Alles verkehrt, die Welt steht auf dem Kopfe, die Welt ist nicht werth, im Ernste genommen zu werden; die Dysteleologie herrscht, sie ist Meisterin des Planes, und das Getriebe erhält sich lediglich durch die beständige Intervention eines seltsamen deus ex machina, eines — Adverbiums.

Wenn wir Theologen und empirische Naturforscher in der Teleologie übereinstimmen sehn, so sind wir weit entfernt, sie deßhalb übermäßig zu loben. Sie sind ein Product der Welt, der Natur der Erde zunächst. Dasselbe Gesetz, welches im All waltet, die Erdbildungen veranlaßt, hat auch sie formirt. Die Logik in ihren Köpfen, das Gefühl der Harmonie in ihrer Brust sind Erzeugnisse des Makrokosmus und des „Erdgeistes". Wie sie ihre Beweisführung austellen, worauf sie den Hauptton legen: das ist subjectiv, individuell, von Zeit, Volk und Umständen abhängig. Ihr Resultat ist mit Nothwendigkeit vorauszusehen, sie sind eben normale Menschen.

Aber anomale Menschen sind die Kosmomastixe der bezeichneten Art, die noch immer das trivial gewordene Münchhausen'sche Stückchen aufführen, und sich am eignen Schopfe zur Vogelperspective über die

Welt emporzerren wollen, gleichsam als wären sie nicht mitgemacht, mitgeordnet worden. Sonst hat es immer geheißen: Finde Dich in die Welt! Aber die Weltflüchtigen sagen zur Welt: Finde Dich in mich, ergib Dich in mein Urtheil, denn ich schwebe höher als der Ida und der Olymp!

Solche fixen Ideen kommen auf, wenn absolut weiter „spekulirt“ werden soll, während das neugeschürfte Material noch nicht baufertig ist, wenn um jeden Preis, selbst um den der gesunden Vernunft, eine „Naturphilosophie“ zu Markte getragen werden muß.

Der hochinteressante Oken zeigte einen andern Weg: er war Naturphilosoph im alten Sinn des Wortes, aber zugleich ein rüstiger Forscher auf realem Gebiete. Nach beiden Richtungen hin verharrte er im Mystizismus, aber ehrlich, ohne Hinterhalt; er ging bis an die äußerste Grenze des damals Denk- und Erforschbaren. Die mystische Spekulation sollte mit ihm erledigt sein; die beobachtende Wissenschaft hat mittlerweile Riesenarbeiten vollbracht. Hier muß wieder angeknüpft werden.

Oken redivivus ist nicht derjenige, der die Natur verhunzt, der Löcher in die natürliche Ordnung reißt, um sie mit „metaphysischen“ Träumereien zu stopfen; sondern nur derjenige, der den Kriticismus auf die Resultate der Forschung anwendet, das Material gedanklich gestaltet, auf die Gefahr hin, nichts Neues, am Wenigsten aber etwas „Pikantes“, Unerhörtes zu sagen.

III.

Nichts Neues! Hier ist ein gewaltiges Mißverständniß möglich, dem wir sofort die Thore verrammeln müssen. Es könnte Einer auftreten und sagen: Nicht wahr, es ist sehr schwer, in der Philosophie etwas Neues vorzubringen? Es ist Alles so erschöpft bis auf den letzten Gedanken, daß man sich den Kopf zerbrechen kann, ohne etwas noch nicht Dagewesenes darin zu finden. So bleibt denn nichts Anderes übrig als der — Eklekticismus: Prüfet Alles von Allen, und das Beste von Allem behaltet!

Entweder wird hier ein Spiel mit Worten getrieben, oder wir stehen vor einer großen Gefahr. Alles prüfen, was in einer Wissenschaft schon vorgebracht wurde, versteht sich, so weit die gewissenhafteste

Umsicht reicht, für Jeden von selbst, der überhaupt mitreden will. Gewisse Wahrheiten probat, evident, unangreifbar finden, in welchem Zusammenhange sie immer vorkommen mögen, das gebietet die Vernunft wie die Loyalität. Es wird nur darauf ankommen, was man mit dem Resultat der Prüfung, mit den probaten 2c. Wahrheiten anfängt. Stellt man solche Wahrheiten einfach zusammen, so entsteht eine Blumenlese, eine Sammlung von Lesefrüchten, ein „Pharus am Meere des Lebens", keine Philosophie. Nimmt man die Beweisführungen zu den Lehrsätzen, so ist das Ganze eine Compilation aus Plagiaten.

Die Einheit einer Weltanschauung wird aber auch dann sofort unmöglich, wenn verschiedene Resultate, die sich aus verschiedenen Ausgangspunkten und eben so verschiedenen Argumentationen ergaben, unter Einen Hut gebracht werden sollen. Das bündige Urtheil über eine Zeit solcher Zusammenschweißungen lautet dahin, daß es damals mit der Philosophie aus gewesen sei. Das trifft z. B. die Periode des Cicero und diesen Muster-Eklektiker in Person: die Weisheit des Marcus Tullius ist eine Olla podrida, aus dem Nachlaß des Aristoteles, der Akademie und der Stoa, angemengt mit etlichen physikosophischen Pigmenten. In der Neuzeit wurde solches Gemengsel erlebt bei Victor Cousin in Frankreich, der bei Cartesius, Schelling und Hegel zu Gaste ging und so „ein Ragout aus Anderer Schmaus" anrichtete. Die Geschichte hat geurtheilt, daß es damals in Rom und in Frankreich schlecht mit der Philosophie bestellt war.

Der Eklekticismus wird natürlich dadurch nicht stichhaltiger, daß man die entlegensten Zeiten und Denkrichtungen, etwa unter dem Vorwande der „Idealität der Zeit", mit den modernsten kritischen Resultaten verquickt, und vermöge der genialen Kochkunst die Zungenpapillen blasirter Leser zu befriedigen versteht. Eine Verkoppelung Kants mit den indischen Veden und mit Buddha war in der That eine starke Zumuthung an das nüchterne 19. Jahrhundert. Natürlich konnte der Königsberger Kriticismus nicht tel quel gelassen werden, der Magier destillirte ihn vielmehr auf Berkeley, um sich den Sommerfäden des absoluten Idealismus, dem „Schleier der Maja" zu nähern. Sodann quälte er das „Ding an sich" durch das Brautbett des Fichte'schen „Willens", nicht ohne die göttlichste Grobheit gegen denselben Fichte zu kehren: und fertig stand der doppelt und kreuzweis affinirte Eklekticismus, der füglich ein unentwirrbarer Synkretismus genannt werden

darf. Man wollte uns angeblich aus dem Mysticismus der „intellektualen Anschauung“ retten, und stürzte uns in die dickste Mystik der „Naturphilosophie“ zurück. Der Panlogismus des Hegelthums wurde unter türkischer Musik demolirt — rollendes Bravo des Publikums — und aus der Versenkung erhob sich ein eben so absoluter Pan-Voluntarismus, grade so trostlos wie jener illusorisch. Das Ende der Welt fiel mit dem Ende der Philosophie zusammen.

Man sollte denken, ein solches „System“ sei nicht mehr zu überbieten und die denkende Menschheit hätte jetzt abwarten können, ob sich nicht bei Kant in anderer Weise wieder anknüpfen lasse. Kant war ja vom Naturerkennen ausgegangen, ehe er zu seinen drei großen Kritiken gelangte; seine Kosmologie ist ja viel älter als seine „transcendentale Aesthetik“; er wußte ja, was er von der Wirklichkeit zu halten hatte, ehe er die Anschauung definirte. — Aber Alles wohl erwogen, kann man sich doch noch einen hyper-phantastischen Purzelbaum ausdenken, den der Synkretismus zu schlagen im Stande wäre, und zwar zum großen Amüsement der Zuschauer. Als zum Beispiel:

Man nehme den aus dem Fichte'schen ins Brutale übersetzten „Willen“, die metaphysicirte Lebenskraft, mache für diesen „Willen“ eine Anleihe bei der landläufigen Psychologie und gewähre ihm als Gattin die „Vorstellung“, nicht etwa die gewöhnliche, animalische, thierisch-menschliche, sondern die somnambule, schlaftrunkene Vorstellung. Das schlaftrunken wollende All bringe man jetzt in Gegensatz zum wachen Menschen, lasse diesen von dem kosmischen Halbdusel in die Ecke und in Verzweiflung gedrängt werden, so daß er sich entsetzt selbst aufgibt. Dann habe man plötzlich ein Einsehen, zumal sich die Menschenwelt fort und fort „bewegt“ — e pur si muove — hole sich bei Hegel die „Evolution“ aus dem panlogistischen Magazin, umzäune sie aber zur Vorsicht mit etlichen Schelling'schen „Potenzen“. Die also verklausulirte Evolution lasse man rollen, aber wohlgemerkt, auf schiefer Ebene, dem Willens-Abgrund zu: so hat man einen Synkretismus, dessen sich die Hexenküche nicht zu schämen brauchte, zusammengesetzt aus Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Buddha: einen Synkretismus, der „Vieles bringt“ und sonach „Manchem etwas“; der den taktischen Vortheil bietet, daß er sich von einer Position auf die andere zurückziehen kann, von der letzten durch den „bedeckten Gang“ auf die erste; der stets sein „System“ im Munde führt, in seinen „Grundlagen“ verstanden werden will, wo doch kein System vorhanden

ist außer dem der „detachirten Forts“, und wo der „Grundlagen“ so viele sind, daß sie eine Katakombe ausmachen.

Denn was wäre in solchem Synkretismus die Hauptsache, an was soll sich der Wahrheitsdurstige halten? Es droht der uns früher oder später verschlingende kosmische Halbdunsel; es lächelt verschmitzt die Galgenfrist der „Evolution“. Die Welt ist unvernünftig und mit dem redlichsten Bestreben vermag ich nur eine relative Vernunft hineinzubringen. Schopenhauer zerrt mich an den Beinen, Hegel reicht mir freundlich die Fingerspitzen der Hand; Buddha weiß, daß ich ihm gehöre, und das 19. Jahrhundert in Europa macht Ansprüche auf mich.

„Wie soll ich fliehen?
Wälderwärts ziehen?
Alles vergebens!“

In letzter Instanz wird sich ein solcher Synkretismus hinter dem „Zureichenden Grunde“ der menschlichen Bestrebungen und dem Satz vom „ausgeschlossenen Dritten“ verschanzen. Der Eudämonismus, heißt es, steht im Widerspruch mit der gegebenen Welt; können wir nicht Eudämonisten sein, so müssen wir Pessimisten werden. Tertium non datur. Aber kein Vernünftiger wird leugnen, daß er eben deßhalb Vernunft hat, um seinem eudämonistischen Drange Schranken zu setzen und seine eudämonistischen Erwartungen zu mäßigen. Ein idealistisches Rosaroth ist nicht die Farbe der besonnenen Mannheit, auch nicht die Farbe der Zukunft. Einen derartigen blöden Optimismus ernstlich bekämpfen, heißt sich die Sache gar zu leicht machen, heißt, einen Kampf gegen Windmühlen simuliren und so über den Ritter von la Mancha hinausgehen. Das Leben selbst, ohne alle Fachphilosophie, synkretistische oder andere, corrigirt solche „Jugendträume“ des Sanguinikers, und sogar der Hund, der vorsorglich einen Knochen vergräbt, ist bereits ein sehr temperirter Eudämonist. Optimismus und Pessimismus sind reine Temperaments-Angelegenheit, finden nur in der Psychologie, nicht in der Logik und Metaphysik ihre Stelle. Eine pessimistische Metaphysik ist wie ein gefrornes Feuer; eine optimistische wäre wie glühendes Eis. Auch ist der Begriff der „Evolution“ ein höchst neutraler Begriff, der es Jedem überläßt, ob er Befriedigung oder Unlust dabei empfinden will. Bei anthropologischer Evolution, d. h. bei erhöhter Nerventhätigkeit und folglich erhöhter Receptivität, treten eben so viel mehr Veranlassungen zur freudigen

Aufregung als zur widerwärtigen Berührung an den Menschen heran. Je größer die Klaviatur eines Saiteninstruments, desto mehr Gelegenheit zum ausdrucksvollen wohlgefälligen Spiel, und desto mehr Gelegenheit zum Falschspielen, ja desto mehr zur Verstimmung beitragende Obertöne. Der feinempfindende Mensch wird sich keine kleinere Klaviatur wünschen, auf die Gefahr hin, öfter verstimmt zu werden, und der weniger entwickelte Mensch hat keine Ahnung von den Vorzügen und Nachtheilen einer ausgedehnteren Nervenklaviatur.

Wohlbefinden und Leidwesen wachsen mit der Empfindungsfähigkeit, eine absolute Zunahme des Glückes gibt es im Prozesse der Entwicklung nicht. Je leichter und bequemer wir uns das Leben machen, desto empfindlicher werden wir zugleich gegen die Stöße und Püffe des Daseins. Der Eudämonismus kann daher nur insofern eine Wahrheit genannt werden, als er der eingeborne Trieb der Selbsterhaltung und Selbstförderung jedes lebenden Wesens ist. Was dagegen vom Pessimismus zu gebrauchen ist, das verwirft diesen Namen; es ist die Erziehungs- und Lebensweisheit, welche gegen die Unbilden der Ereignisse, gegen jene Stöße und Püffe stählt, welche lehrt, vom Leben nicht mehr zu erwarten, als es bieten kann, und ein unerwartetes Mehr von Befriedigung dankbar-bescheiden hinzunehmen.

Wohl gibt es Idealisten der Evolution, welche ihr moralisch wie intellektuell einen „Fortschritt ins Unendliche“ zutrauen. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts proclamirte Condorcet le progrès indéfini. Es lag fast ein unbewußter Witz in dem Ausdrucke, denn der „unendliche Fortschritt“ ist in der That „nicht zu definiren“. Auch halten wir die großen englischen Forscher unserer Tage, Darwin an der Spitze, für Utopisten, wenn sie von einer künftigen Generation von lauter Shakespeare's und Newton's reden, weil das Maß des Menschlichen schon durch das durchschnittliche körperliche Substrat gegeben ist, und die Entwicklung des Centralsystems niemals unabhängig vom vegetativen System werden kann. Es ist wahrlich dafür gesorgt, daß die aus dem Markrohre aufschießenden Gehirnbäume nicht in den Himmel der „Vollkommenheit“ wachsen, und daß Ausnahmen stets die Regel bestätigen.

Es sei gestattet, über die Begriffe von Entwicklung und Fortschritt einen unserer gediegensten deutschen Forscher sprechen zu lassen, nämlich Bernhard Cotta in der vierten Auflage der „Geologie der Gegenwart“. Der Verfasser nennt im Vorworte „die allmälige Entwicklung durch stete Summirung der Einzelwirkungen“ „ein allgemeines Natur-

gesetz, von welchem Darwin's Artentheorie nur eine specielle Anwendung auf das organische Leben" sei, und erörtert dies auf Seite 208 dahin:

„Die Geschichte des Menschengeschlechts zeigt uns in sich wieder eine Entwicklungsreihe, wie die der organischen Formenspecies und der unorganischen Welt. Individuen, Nationen, Gedanken und Erfindungen vermehrten sich durch Summirung und nicht ohne Einfluß der umgebenden Natur. Individuen, Nationen und selbst Erfindungen überlebten sich auch und starben aus, wie Species; das Luntenschloß, das Steinschloß, das Ruderschiff, die Handspindel und die Sanduhr sind z. B. solche ausgestorbene Erfindungen; aber alle frühern Entdeckungen und Erfindungen wirkten auf alle spätern ähnlicher Art ein, wenn sie selbst auch wieder in Vergessenheit geriethen. Im Allgemeinen ist ein Fortschritt in der Richtung der Mannigfaltigkeit nothwendig und unverkennbar, und diesen pflegen wir in der Regel als höhere Entwicklung zu bezeichnen. Das ist aber ein relativer Begriff. Wenn wir unter Höherem das in unserm Sinne Bessere, Edlere oder Vollendetere verstehen, so entsprechen die auf einander folgenden Entwicklungsphasen keineswegs stets diesem Sinne, sondern in Wirklichkeit nur einer Vermannigfaltigung durch Summirung, mag sie sich nun durch die Zahl der individuellen Verschiedenheiten, durch den complicirteren Bau der einzelnen Individuen, oder durch vermehrte geistige Entwickelung zu erkennen geben. Die zunehmende höhere Organisation ist als solche nicht eine nothwendige Folge des Gesetzes, sondern nur eine wahrscheinliche und deshalb oft wirkliche.

„Die Geschichte der Völker in ihrer geistigen Entwicklung, wie die der organischen Species, zeigt oft genug das, was wir Rückschritte zu nennen pflegen, weil es unserm Ideal einer aufsteigenden Reihe nicht entspricht; das Entwicklungsgesetz ist aber, wie gesagt, nicht identisch mit einem Vervollkommnungsproceß, sondern die höhere Organisation oder Vervollkommnung im üblichen Sinne ist nur ein durchschnittlich nothwendiges Resultat der Vermannigfaltigung. Jene Rückschritte — oder vielmehr was wir so zu nennen pflegen — sind daher nicht Ausnahmen vom Gesetz, sondern ebenfalls nothwendige Folgen desselben. Es ist schwer, die Nothwendigkeit der Rückschritte in der Menschengeschichte deutlich nachzuweisen; in der Entwicklungsgeschichte der Organismen liegt sie aber klar vor, insofern eine große Zahl von einfachen (niedern) Organismen, z. B. Schmarotzern,

ihre Existenzbedingungen erst durch die höheren — einige sogar erst durch den Menschen — fand, oft erst nach diesen höhern in ihrer besondern Form entstehen konnte, wenn auch verwandte Formen bereits früher vorhanden waren. Die Gesammtheit des Lebens ist dadurch aber allemal mannigfaltiger geworden."

Speciell auf den geistigen Menschen bezogen, kann man das Gesetz der Mannigfaltigkeit sehr wohl als mit einem „Rückschritt" verbunden begreifen. Die ungeheure Mannigfaltigkeit des Lernstoffes in allen Branchen potenzirt sicherlich die Gehirnthätigkeit unserer Jugend; aber was sagen zunächst die Augen, die Organe des höchsten theoretischen Sinnes dazu? Bald wird eine Generation mit Brillen auf der Nase zur Welt kommen. Durch die stets wachsende Mannigfaltigkeit der Lebensgenüsse und Reize wird das Empfindungsvermögen ungemein gesteigert, aber um eben so viel die Widerstandskraft vermindert. Die Maschine verrichtet mehr und complicirtere Funktionen, aber sie hält nicht mehr so lange aus. Schöne alte Leute werden immer seltener.

Schließlich noch die Bemerkung, daß der gradlinigte Fortschritt selbst von der deutschen Spekulation längst aufgegeben wurde, und daß Hegel die Spirale als Symbol des Fortschritts vorschlug. Die Spirale aber bewegt sich immer um denselben Mittelpunkt, wenn sie selbst auch eine stets größere Zahl von Atomen-Punkten verbraucht.

IV.

Wenden wir uns nunmehr zu normal liegenden Augen-Achsen und zu aufrecht stehenden Menschen. Hier wird zwar immer noch eine große, ja fundamentale Divergenz der Anschauungen möglich sein, aber in gewissen wichtigen Dingen stellt sich eine Uebereinstimmung heraus, die einer totalen Versöhnung kein absolutes Hinderniß mehr bereitet. Vor Allem schaut Niemand mehr durch seine Beine.

Das Auge ist nicht nur das Organ des kostbarsten Sinnes und selbst der complicirteste Apparat des menschlichen Leibes, sondern es ermöglicht auch, eben durch seine Complicirtheit, die meisten Abweichungen vom gemeinsamen Typus. So gibt es zwei bekannte Abweichungen in der Accomodation des Auges: einmal kann von Geburt oder durch Angewöhnung des zu nahen Betrachtens die vordere Augenkammer allzusehr gewölbt werden, so daß das Bild des Gegenstandes vor die Netzhaut fällt; oder das Auge bricht, besonders bei zunehmen-

dem Alter, die Lichtstrahlen nicht stark genug, wenn der Gegenstand zu nahe gerückt ist, und das Bild fällt hinter die Netzhaut. Schließen wir für jetzt den Gebrauch der concaven und convexen Linsen mit zerstreuender und sammelnder Kraft aus, so wird der mit dem ersteren Fehler Behaftete die Dinge nur in nächster Nähe, der am letzteren Fehler Leidende die Dinge nur in größerer Entfernung sehen. Der Eine ist der Myops, der Andere der Presbytes, der Kurzsichtige und der Weitsichtige.

Der Materialist, der die Hyle zur Substanz und zum Subjekt macht, ist der Kurzsichtige; der Spiritualist, der Alles vom „Geist“ bewirken läßt, der Weitsichtige. Für den Einen ist die Welt so wie sie uns erscheint, auch ohne uns; für den Andern hat eine weise Endabsicht den Menschen zuletzt, als Krone des Ganzen, erschaffen und Alles zu seiner Herrschaft vorbereitet. Dem Einen ist die causa efficiens ohne Weiteres objektives Weltgesetz; der Andere schwärmt nur für die causa finalis. Der Materialist sieht vortrefflich in der Nähe, sein Sehapparat ist solid, sein Auge erträgt starke und lange Uebungen, es ermüdet Nächte lang nicht — die Okulisten sagen, mit zunehmendem Alter werde die Kurzsichtigkeit abnehmen. Der Spiritualist sieht das Naheliegende gar nicht oder schlecht, er kümmert sich wenig darum; es handelt sich bei ihm um große Perspektiven, um den Uranfang und das Zweckende. Er spottet über den Materialisten, der immer mit der Nase auf den Dingen liege, auch wohl dieselbe Nase in jedem Quark begrabe, den Wald vor Bäumen nicht sehe. Der Materialist replizirt: Im Einzelnen liegt die Wahrheit der Dinge, das Objekt ist mir näher als die Absicht, meine Nase bleibt in Contact mit der Welt, während die Deinige beständig in den Wolken steckt.

„Ich wollte Dir noch, hebt der Spiritualist nach etlichem Besinnen wieder an, Deine Betrachtung des Einzelnen hingehen lassen, denn ich kann nicht leugnen, daß Du dabei manches Förderliche herausgefunden hast. Ein Forstbotaniker darf den Wald nicht landschaftlich anschauen, so lernt er die Holzarten und ihr Wachsthum nicht kennen. Vor der Retorte handelt es sich nicht um Schöpfungsbegriff und Vorsehungsglauben. Aber Du bedenkst nicht, wie gefährlich und verderblich Deine ewige Causalität moralisch wirkt; Du machst ja aus dem Menschen einen Automaten, eine Maschine ohne Willen, ohne Freiheit, ohne Verantwortlichkeit, da Du ihm von Deinem Standpunkt aus die Fähigkeit dazu abstreiten mußt. Jede Sünde, jedes Verbrechen wird

sonach zum Naturprodukt, zu etwas, was nicht anders werden, nicht anders sein kann. Die Masse wird sich das, fürchte ich, sehr zu Gemüthe ziehen, allen ihren Bestialitäten die Zügel schießen lassen und obendrein den Frevel für vollberechtigt erklären. Schaudert Dir nicht vor solchen Wirkungen Deiner Lehre, die Du doch gewiß selbst nicht beabsichtigst?"

„„Halt ein, sagt der Materialist, schiebe mir nichts ins Gewissen, Du weißt ja oder behauptest wenigstens zu wissen, daß ich keins habe. Sage mir vielmehr, wenn Du Geschichte gelernt und die Statistiken der Gegenwart studirt hast, wie viele von allen in der Welt begangenen Verbrechen Deine spiritualistische Endursache schon verhindert hat, oder wie Du den Beweis antreten willst, daß die Vorstellung einer beabsichtigten Verkettung der Dinge überhaupt im Stande wäre, heftige Triebe, aufwallende Leidenschaften an die Kette zu legen! Ich stelle absichtlich „Verkettung" und „Kette" zusammen. Wenn Alles in der Welt durch weise Absicht zusammenhängt, wie soll dann der schwache Mensch sich diesem Zusammenhang entziehen? Du lehrst den offenbaren Widerspruch: ein wohlgeordnetes Ganze und einen Stift, eine Schraube, welche rebellirt. Die blinde Causalität, welche Du mir vorwirfst, ist ja bei Dir noch viel schlimmer, sie ist motivirt; Du ladest gerade Deiner Endursache auf die Schultern, was meine wirkende Ursache verbrechen soll.""

„Aber, sagte der Andere, Du leugnest die menschliche Freiheit, welche ein Factor der Endabsichten ist. Ich behaupte, der Mensch kann sich über den causalen Zusammenhang erheben, er kann wählen zwischen Gut und Böse, er ist keine Maschine, er greift mit ein in den Weltplan, er ist, wie Proudhon sagte, le contre-maître de la création."

„„Den causalen Zusammenhang stören, versetzte der Eine lächelnd, Kind, welche Vorstellung hast Du von der Welt! Das kommt von Deinem Fernsehen, von Deiner Sternguckerei. Hebe einmal den causalen Zusammenhang zwischen Wärme und Bewegung auf, hernach gelingt es Dir vielleicht, Dich über den Zusammenhang zwischen Verdauung und Gehirnthätigkeit zu erheben. Aber hast Du denn nicht Schopenhauer gelesen, der doch kein Materialist sein will, vielmehr in lauter „Idealität" schwimmt? Nun, derselbe Schopenhauer leugnet absolut die Freiheit aller einzelnen Willensakte, um die Freiheit des metaphysischen Urwillens als absolute hinzustellen. Sein Urwille aber ist, was Ihr Andern den Schöpfer oder Gott nennt.""

„Lassen wir den Schopenhauer, der überhaupt ein verschrobener Kopf ist, und an dem mir nur Eins behagt, nämlich seine Abmahnung vom Genusse, sein Kampf gegen die Epicuräer, und sage Du mir vielmehr, was denn nach Deiner Meinung die Menschen jemals vom Verbrechen zurückgehalten hat, da es die Scheu vor dem höchsten Princip des Guten, der ergreifende Gedanke einer sittlichen Ordnung in der Welt nicht gethan haben soll.“

„„Der Mensch im Allgemeinen, wenn wir ihn aus der Masse herausgreifen, fürchtet weit mehr die peinliche Halsordnung als die sittliche Weltordnung, die für ihn eine ganz inhaltslose Phrase ist. Und ich sage das nicht aus Geringschätzung des Menschen; unsere Gesellschaften selbst beruhen zur Zeit noch auf Polizei und Justiz. Diese sieht der Mensch wirksam, energisch eingreifend und besonders rücksichtslos, wenn es sich von dem commun des martyrs handelt. Wenn etwas als Motiv auf die meisten Menschen wirkt, so ist es die irdische Vergeltung, die Hölle der Zuchthäuser, Bagno's, und das Hochgericht, der eigentliche jüngste Tag. Ich weiß nicht, ob Himmel und Hölle im transcendenten Sinne in Deinem Spiritualismus noch Platz finden; aber sei versichert, dieser Himmel und diese Hölle haben auf den leidenschaftlich Erregten oder durch einen starken Trieb Occupirten niemals entscheidenden Einfluß geübt. Andere schlägt er bereitwillig todt, wenn man ihm beibringt, daß sie nicht an seinen Himmel und seine Hölle glauben, die Anweisung auf den Himmel ist ihm auch persönlich ganz angenehm; aber die glühendste Hölle, sogar die des weiland Bischofs Laurent von Luxemburg, hat noch nie einen Menschen vom Stehlen und Morden zurückgehalten.““

„Aber willst Du den Menschen ewig der Polizei und der Justiz überlassen? Und welches sind denn Deine Mittel, auf den Menschen zu wirken? Wie willst Du das, was wir andern sein Bewußtsein nennen, erhöhen, wie ihn nur aus der Rohheit, in der er noch so vielfach steckt, herausschaffen? Nicht wahr, das kannst Du nicht, hier ist Dein Latein zu Ende? Oder weißt Du einen Ausweg?“

„„Allerdings, die Dressur. Erschrick nicht, laß mich ausreden! Ich könnte auch sagen: Machen wir es, wie es bisher geschehen ist, nur praktischer, schneller, allgemeiner. Die verschiedenen Kirchen haben ihre Millionen dressirt, die monarchischen Staaten dressiren fortwährend die ihrigen. Wer die Schule hat, hat den öffentlichen Geist, ich möchte lieber sagen, die öffentliche Stimmung. Weder die Kirchen, noch die

monarchischen Staaten verlangen viel, der Katechismus ist kurz und das patriotische Credo noch kürzer. Ich verlange mehr, ich möchte eine feinere Dressur, einen größeren Kreis von Kenntnissen und namentlich Erkenntnissen; ich möchte die Neigungen des Thieres im Menschen auf andere Ziele hinleiten, da ich sie nicht ausrotten kann und auch nicht will. Diejenigen, welche davon reden, daß ich „einen neuen Menschen" anziehen soll, halte ich für Charlatane.""

„Du sprichst bei allem Materialismus sehr — idealistisch. Der Ausdruck „dressiren" ist brutal, aber doch kommt es mir vor, als hieltest Du etwas auf Bildung, auf Veredlung des Thieres in uns; aber wie kannst Du überhaupt einen Einfluß üben auf den physiologischen Mechanismus?"

„„Wie ich kann? Ich sage Dir ja, wie es von jeher gemacht worden ist, nur besser, allgemeiner, rascher. Der Modus ist von John Stuart Mill vorzüglich angedeutet worden, da wo er von der Ideen-Association spricht und darauf dringt, diese Association der Vorstellungen zu überwachen, zu leiten, richtig zu stellen. Denn die bisherige Ideen-Association ist bei der Masse roh, plump, ganz materiell, das Bild gilt für die Sache und von der Sache erfährt Vulgus nichts.""

„M a t e r i e l l? Habe ich recht gehört? Du als Materialist redest wegwerfend von der Materie, vom Materiellen? Ist denn die Materie nicht Euer Höchstes und Letztes?"

„„Die Materie, lieber Freund, ist der Grund alles Daseienden; aber als Materie, an und für sich, bedeutet sie nichts. Sie muß sich entwickeln, aufgehen, sich gestalten; so erst wird eine Welt. Und es hat sich, wie mir dünkt, schon recht vieles entwickelt und noch viel mehr könnte sich entwickeln, wenn das Cerebralsystem nicht so brach läge, oder vielmehr, wenn das Cerebralsystem einiger Menschen nicht so thätig wäre, um das der Andern in Unthätigkeit zu erhalten. Aber die Neigungen, Triebe, Affekte des Volkes, wie sie sind, gefallen den Herrn der Erde gar sehr; denn solche „Seelen" lassen sich eben vortrefflich mit Polizei und Justiz in Ordnung halten oder doch unschädlich machen.""

„Du sprichst ja wie ein Revolutionär."

„„Und Du scheinst mir bei der Conservation angestellt zu sein. Deßhalb eben mißtraue ich all dem Gerede vom „Geist", von den Endursachen, von der „durchgöttlichten Menschheit", von den hohen Intuitionen, die in glänzendem Bankpapier zahlen — kommt man aber

zur Kasse, so heißt es: „Zwangskurs", und der Bäcker gibt mir für eine 100-Thaler-Note kaum einen Laib Brod. Besser ist es, weniger vornehm reden, aber mehr leisten, und so lange man nicht leisten kann, recht bescheiden sein.""

„Sage mir nur noch das, sind alle Materialisten wie Du? Ich habe doch, mir scheint, schon ganz curiose Käuze unter Eurer Firma entdeckt. Da gibt es Bücher, welche vom Rechte des Verbrechens, der Unzucht u. s. w. reden, Bücher, deren Verfasser mit der Brandfackel umher gehen, und im Namen der Causalität Alles gutheißen und vertheidigen."

„„Es gibt Narren unter allerlei Volk, und ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich die größere Zahl bei Euch Spiritualisten erblicke. Wer einmal den Spiritus als Wesen an und für sich betrachtet, muß jegliches Auf- und Eintreten dieses Spiritus für baare Münze nehmen, und kein Scharfsinn vermag den Spiritismus als Consequenz des Spiritualismus zu leugnen. Die Hexerei, der Teufelsglaube, das Wunder, alle Wunder finden ihre volle Berechtigung im Spiritualismus. Ihr seid nur nicht mehr consequent.""

„Du auch nicht, denn wer Materie sagt, kann keine Besserung in der Welt annehmen und für möglich halten. Dir muß eigentlich Alles recht sein, was geschieht, Du darfst keine Wünsche haben, nichts ändern wollen, Du mußt die Arme kreuzen und Allah il Allah sagen."

„„Den Allah überlasse ich Dir, er ist der leibliche Bruder Jehovahs, und wie ich Dir zu Anfang gesagt, die Endursachen binden Dich ganz anders als mich meine Materie, von der man noch gar nicht sagen kann, was Alles aus ihr werden mag. Sieh her, diesen Käfer ...""

„Da muß ich zurücktreten, denn ich bin weitsichtig. Aber dort kommt der Abendstern."

„„Ich sehe ihn nicht, denn ich bin kurzsichtig.""

V.

Vielleicht kennt der geneigte Leser aus Erfahrung solche Disputationen unter Freunden, wie sie unser voriges Kapitel bruchstückweise und desultorisch darzustellen suchte. Auch auf den Höhen der Literatur kommen ähnliche intime Gegensätze vor, von Aristoteles und Platon an bis in die lebendige Gegenwart. Es mag da nicht Alles weder auf Satz noch auf Gegensatz passen, denn abstrakte Antithesen finden sich

niemals in zwei Individuen ohne Mangel oder Rest verkörpert. Daß aber solche Zwiegespräche grade auf dem Theater unserer Zeit geführt werden, liegt außerhalb jedes Zweifels. Ja, der sich zur Klarheit durchringende Mensch, der Einzelne, theilt sich nicht selten selbst in die beiden Rollen, wie ja auch Mephistopheles in Faust's Brust haust.

Etliche Tage nach dem mitgetheilten Dialoge trafen der Materialist und der Spiritualist wieder zusammen. Richtiger gesagt, der Spiritualist glaubte von Weitem den Materialisten auf dem Spaziergange zu gewahren, er beschleunigte deshalb den Schritt und holte ihn ein. Nach kurzer Begrüßung schritten die Beiden gemeinsam durch die Halle eines hohen Buchenwaldes.

„Was ich Dir neulich bemerkte, hub der Spiritualist an, bedarf noch eines wesentlichen Nachtrags. Du thust immer so, als ob Dir das Werden aller Dinge vollständig klar wäre, als ob Du nicht den mindesten Zweifel hegtest an der Entwicklung Deiner Materie durch Stoß, Gravitation, Chemismus und organische Bildung hinauf bis zur feinsten Gehirnsecretion, die Du Gedanken nennst. Man meint ordentlich, Du seiest bei Allem gegenwärtig gewesen und begriffest die Uebergänge gleich denen von Kapitel zu Kapitel in einem systematischen Buche. Ist Dir wirklich das Alles so klar, oder ist Deine Sicherheit nicht vielmehr ein parti pris?"

„„Wer hat Dir gesagt, erwiderte Jener, daß ich Alles zu verstehen glaube? Einiges ist über jeden Zweifel erhaben, Anderes harrt noch der Leuchte der Wissenschaft; aber, und das ist die Hauptsache, Nichts widerspricht sich absolut, Alles kann so sein wie es die natürliche Erkenntniß hinstellt. Du kennst doch den wissenschaftlichen Werth der Hypothese, die nur Flachköpfe mit einer beliebigen Annahme verwechseln? Denke nur an die Newton'sche Hypothese von der Gravitation!""

„Grade recht, die Gravitation! Erklärt denn die Gravitation die Bewegung, oder muß sich nicht vorher etwas bewegen, ehe es gravitiren kann? Jedes Ding gravitirt seinem Schwerpunkt zu, die Centrifugalkraft hebt einen Theil der Centripetalkraft und diese umgekehrt von jener auf; so entsteht Rotation und elliptische Bewegung. Das aber sind doch nur Arten der Bewegung; was aber ist diese selbst? Ohne sie verharrt Alles starr und regungslos."

„„Woher kommt Deine Starrheit und Regungslosigkeit? Sie kommt daher, daß Du die Materie als etwas Todtes betrachtest, dem

es der „Geist" anthun muß. Weil Du einmal das Princip der Thätigkeit streng von den Dingen sonderst, siehst Du die Dinge als das an, was sie nicht sind; die Materie ist Dir ein caput mortuum, eine Uhr, die von Außen aufgezogen werden muß. Die Kraft aber ist in und an der Materie, in und an ihren kleinsten Theilchen. Niemals herrscht Ruhe, denn Ruhe wäre Nichtsein. Das Atom wie der Weltkörper von Billionen mal Billionen Atome **sind** die Bewegung: die Gravitation ist nur eine Modifikation, Specifikation der Bewegung, wie Du selbst zugibst.""

„Wie nun aber, wenn die Gravitation als Gesetz im Weltraum beanstandet, als nicht stichhaltig erfunden würde? Erst jüngst habe ich dergleichen Anzweifelungen gelesen, und grade bei einem Manne Deiner Richtung. Ihr versteht Euch also nicht einmal unter einander."

„„Ich weiß, was Du meinst; man möchte der Elektricität eine größere Bedeutung beilegen, sie auch in der Himmelswelt am Werke erblicken. Nun, und was wäre weiter dabei, wenn die Elektricität auch als kosmische Kraft Größeres leistete, als man bisher vermuthete?"

„Dabei wäre dies, daß Ihr seit zweihundert Jahren von einem Grundgesetz gesprochen und alle Welt darauf vereidet hättet, welches zuletzt gar nicht vorhanden wäre, da doch die viel geistigere Elektricität . . . ."

„„Die Elektricität wäre „geistiger?" Da muß sie doch vorab „geistig" im Positiv sein! Du bist auf dem Wege, ein sehr materialistischer Spiritualist zu werden. Doch lassen wir das, bleiben wir bei der Stange. Wenn die Elektricität und der Magnetismus an die Stelle der Gravitation träten, nun so hätte die Kraft den Namen gewechselt, eine anders benannte Kraft wäre als das bewegende Princip der Materie erkannt worden. Und ich gestehe Dir, daß ich diese so benannte Kraft in der Atomenwelt vermuthe. Wir würden einfach unsere physikalischen Lehrbücher umschreiben. Kein Mensch ist unfehlbar, der da sucht; nur derjenige, der Alles a priori in der Tasche hat, kann mit Pio nono concurriren.""

„Was aber sollen Eure Getreuen dazu sagen, wenn sie den Katechismus schon wieder umlernen müssen, wenn die materialistische Weisheit abermals umsattelt? Fürchtest Du nicht einen Abfall in Masse und eine desto entschiedenere Anhänglichkeit an die spiritualistische Weltanschauung?"

„„Geh' doch, das hast Du von irgend einem „vergöttlichten“ Desperado gelernt, der beständig negativ um die größten Resultate der Wissenschaft herumschleicht, von der Sache selbst nichts versteht und seinen ganzen „Geist“ in der Nickelmünze von Bauern-Esprit aus- und aufgibt. Ich habe Dir noch jüngst gesagt, wie wenig ich auf den Kopf der Durchschnittsmenschen gebe; der völlig Unwissende ist mir sogar lieber als der „Gebildete“. Im größten Theile der Journalistik spukt ein Troß von Halb-, d. h. Nichtswissenden, die für die „Gebildeten“ schreiben, eine wüste Sorte von Lobhudlern und Geifernden. Diese fabriziren die öffentliche Meinung in der bürgerlichen Welt. Vom Lernen ist dabei keine Rede, denn Lernen ist Ernst, Mühe, Schweiß, Lernen ist Dressur.

„„Mögen sich die „Gebildeten“ Materialisten nennen oder anders, das verschlägt nichts. Sie verstehen diesen Namen so wenig wie einen andern. Ob sie den Kopf schütteln, ob sie „abfallen“, das ist grade so gleichgültig, als wenn tausend Schneeflocken mehr zur Erde fallen. Für mich sind noch lange nicht genug Menschen vorhanden, die Zweifel und Kritik üben. Die Masse lebt von der Autorität und schwört in verba magistri. Nehmt sie alle zu Euch, denn Ihr seid doch die wahren Magistri.““

„Findest Du nicht ein starkes Argument für die Wahrheit darin, daß sie die Eigenschaft besitzt, die größere Anzahl zu befriedigen, zu leiten, der Stern an ihrem Himmel zu sein? Beruft sich doch der Atheist Schopenhauer mit Vorliebe auf die 400 Millionen Buddhisten.“

„„Jetzt möchte ich Dir sagen, wie Du jüngst mir: lassen wir Schopenhauer! Denn es hat Perioden der Menschheit gegeben, wo sie ungetheilt, ohne Dissens, tief unter dem Standpunkt Buddha's, empfand und dachte. Was aber Dein Befriedigtsein, Deinen fixen Himmelsstern betrifft, so sollte man sich doch hüten, allzu viel auf eine Intuition zu geben, die auch nicht dem leisesten Zweifel Stand hält, die überall wackelt und bröckelt, wo man sie antippt.“

„Hoho, als zum Beispiel!“

„„Als zum Beispiel. Bei Dir steht der „Geist“ an der Spitze, am Uranfang aller Dinge. Der „Geist“ ist aber, wenn er an sich etwas ist, ein Princip, eine ungetheilte Wesenheit, eine übernatürliche Kraft. Jede Kraft aber, die einmal da ist, muß wirken, thätig sein, und zwar nach ihrem ganzen Umfange, sonst hört sie auf, irgend etwas zu sein. Sage mir nun, was Dein „Geist“ mit der größern Hälfte

seiner Kraft angefangen, als er den Gasball des Sonnensystems mit dem Finger ins Dasein gestoßen hatte? Wohin hat er die Kraft entlassen, die zu dem Wirbeltanz der sich bildenden Massen nicht erforderlich war? Und als die ersten Niederschläge auf der Erde erfolgten, als sich metamorphisches Geschiefer, dann Schwemmschichten, plutonische Hervorwürgungen von Unten bildeten, aber noch keine Alge und keine Bathybius gediehen, was that mittlerweile der unbeschäftigte Rest Deiner geistigen Kraft? Und als die niedrigsten Thiere und die Acotyledonen „erschaffen“ wurden, ruhte das Organisations-Talent Deines „Geistes“ etwa damals aus? Verfolge den Gedanken nur so weiter, und Du wirst zu dem Schlusse kommen, daß Dein „Geist“ sich merkwürdig entwickelt, daß er an Geist und Geschicklichkeit im Laufe der unendlichen Zeit bedeutend zugenommen hat. Paßt eine solche Evolution auf irgend eine höchste und bewußte Kraft?““

„Aber der Geist läßt sich doch nicht messen, nicht quantitativ abschätzen; er ist immer, wenn auch latent, in allen Vorgängen vorhanden; er ist der Träger, der Urgrund aller besonderen Kräfte, mit denen Du ihn auf eine Linie stellst. Er war immer da, nur gewahrte und erkannte ihn Niemand.“

„„Mystik, lieber Freund, alte ausgedroschene Scholastik! Das lautet gerade wie: „Gott entließ die Welt aus sich“, oder „die Welt ist das Anderssein Gottes“, wobei dann dieses Anderssein dialektisch wieder hinaufzukrabbeln hat, bis es zur Erkenntniß Gottes und Gott zu sich selbst kommt. Vernunft ist in diesen ganzen Krimskrams nicht zu bringen. Der Prius-Geist ist der Störenfried in jeder Weltanschauung; soll es einen Geist geben, so kann er nur ein Posterius sein, ein Gewordenes.““

„Nimmst Du dem Menschen den göttlichen Funken, der ihn erleuchtet und erwärmt, so bleibt er eine Bestie.“

„„Im Gegentheil, das Bestialische an ihm bleibt unerklärlich, wenn Du ihm einen „göttlichen Funken“ gibst. Bedenke doch nur, wie unnütz dieser göttliche Funke an Millionen verschwendet worden wäre; bedenke, wie schwach man ihn annehmen müßte, um die Geschichte der Menschheit zu begreifen, und welche Verantwortlichkeit Du Deinem A priori-Geist auferlegst, wenn er Alles das vertreten soll, was die Inhaber des „Funkens“ gethan und verbrochen haben! Der A priori-Geist hätte alle Menschenmorde, alle Religionskriege, die Inquisition, die Hexenprocesse auf dem Gewissen; denn ich wiederhole, als Kraft

müßte er sich immer völlig auswirken, ganz seine Thätigkeit sein. Dein Geist ist also in unseren Augen ein großer Verbrecher oder ein erbärmlicher Stümper." "

„Das lautet fürchterlich; aber ist denn Dein A posteriori-Geist besser, der erst auftritt, wenn alles Uebel geschehen ist, der den Menschen erst zur Besinnung bringt, wenn er die Stufenleiter der Rohheiten und Verbrechen bereits erklommen hat, der das Aufkommen erleuchteter Männer, welche den Völkern voraufziehen, ganz unmöglich macht, sintemalen das Geschlecht noch nicht so weit „entwickelt", die Phosphorescenz noch nicht leuchtend genug geworden ist?"

„„Deine Bosheiten lenken Dich von der Bahn der Logik ab. An mir ist es, zu fragen und auf der Antwort zu bestehen: Wenn Dein A priori-Geist einen Moses, Platon, Sokrates erleuchten konnte, warum nicht gleich die ganze Generation, nein, das Geschlecht selbst, und zwar von Anbeginn, und zwar vor Millionen Jahren, um sich seine Verehrung und dem Menschen eine seines Ebenbildes würdigere Existenz zu sichern?""

„Aber das höchste Princip alles Daseins mußte doch erst die Bedingungen und Umstände bereiten, ehe es den Menschen hineinsetzte, und um ihn weiter zu führen, bediente es sich der pädagogischen Mittel, wie das Lessing so herrlich ausgeführt hat."

„„Lessing, Schäker! der war zu seiner Zeit ein heimlicher Spinozist, und heutigen Tages wäre er ein offener Darwinist. Seine „Erziehung des Menschengeschlechts" war nur eine Entwickelungsgeschichte im Bilde. Von dem laßt die Finger; es ist noch kein ethischer Schriftsteller seit seiner Zeit aufgetreten, der Euch gefährlicher wäre. — Und was sprichst Du von „Bedingungen und Umständen"? Der richtige „Geist" macht Alles mit einem Male, „Bedingungen und Umstände" und den Menschen, wenn er überhaupt etwas machen will und kann. „Mittel," „pädagogische?" Das ist ja ganz menschlich, im Sinne der Allmäligkeit gesprochen. Dieser „Geist" ist Dein Geist, durchaus der, den Du begreifst, Du hast ihn richtig nach Deinem Bilde gemacht.""

„Nun, und Deine „Entwicklung" hat der Menschheit nichts gekostet?"

„„Nicht mehr als nothwendig war; ihr Gang war mühsam, aber sie hat sich keine Vorwürfe zu machen, sie hat es nicht besser gewußt und gekonnt. Sie darf ruhig auf ihre Vergangenheit zurückblicken, weil sie Fortschritte constatiren kann und Aussicht auf weitere Fort-

schritte hat. Ihr Hauptthinderniß seid Ihr, oder vielmehr ihre Hauptarbeit besteht in der Nothwendigkeit, Euch zu verwinden. Ihr seid ihr negatives Theil, ihr Minus, ihr Defect. Wenn alle Diejenigen, welche die Unmöglichkeiten und Widersprüche der natürlichen Entwickelung hervorklauben, mithelfen wollten an der Beseitigung der wirklichen Uebelstände, vielleicht könnten wir rascher vorwärts kommen. Und wenn die Bedenkler einfach mit uns forschen wollten, um die Wissenschaft zu erweitern, — vielleicht könnten wir die Erkenntniß rascher befestigen. Ich sage „vielleicht", eigentlich weiß ich sehr gut, daß ich in Deinem Sinne spreche, daß ich ein Wunder verlange. Du hast mich angesteckt.""

„Eins freut mich wenigstens, daß auch Ihr vorwärts wollt; am Ende könnten wir uns verständigen. Ob Prius, ob Posterius, darauf kann's doch nicht ankommen. Aber nicht wahr, die rohen Bursche vertheidigst Du nicht, die den Menschen gleich dem Hunde setzen und vor lauter „Natürlichkeit" schmutzig werden?"

„„Jedes neue Princip hat seinen Karlstadt gehabt, und jede neue Wahrheit ist von der handwerkenden Gewöhnlichkeit plattgeschlagen worden. Auch diese haben ihre Berechtigung sogut wie Euer Pater Arbues. Der Materialismus hat seine Pfaffen wie der Spiritualismus. Nur sind jene minder gefährlich.""

Die Freunde traten in eine Lichtung des Waldes, unter ihnen lag das gewundene Thal mit seinem silbernen Fluß, von grünen Höhen eingefaßt. „Wie schön, rief der Spiritualist aus, schöner hätte es die Natur nicht machen können."

„„Die Natur, das lasse ich mir gefallen, nur nicht der schaffende „Geist". Denn siehst Du, das war nicht von Anfang so. Hier war einst brausendes Meer mit gräßlichen Unthieren; dieses Meer verlief sich und es lag eine öde Fläche da; dann hob sich's von unten und diese Hügel entstanden. Wieder kam das Meer, von diesem Meere blieb der Fluß. Langsam bildete sich die Vegetation, die Dich entzückt; oft mögen der Menschen Wohnungen zerstört worden sein, ehe diese Häuser und Gehöfte standen.""

„Laß gut sein, über den Anfang der Dinge werden wir uns schwerlich einigen. Du thust wieder, als ob wir in einer zeitlosen Welt lebten."

„„Die Zeit dürfte wenigstens für Deinen „Geist" nicht existiren, tausend Jahre müßten vor ihm sein wie noch nicht eine Sekunde.

Aber gerade die Zeitlichkeit, von der Du nicht loskommst, gibt mir Hoffnung auf Deine Besserung. Denn, bemerke wohl, wenn Dein „Geist," Dein erstes und oberstes Princip, die Zeit so wenig entbehren konnte, als die Dinge und wir sie entbehren können, so ist er jedenfalls überflüssig. Mit der Zeit thun's die Naturkräfte auch. Dein Geist, d. h. der Schöpfungsgeist, wie er in Deiner Phantasie lebt, kommt mir vor wie Jemand, der zu sich selbst sagt: Probiren geht über Studiren, Selbstentwickelung über Schaffen. Denn, sonst, lieber Freund, wäre er ein heilloser Pfuscher im Schöpfungshandwerke.""

„Du bist bei Stuart Mill angelangt. Ich quittire. Sage mir, glaubst Du, daß die Forschung dem Grundwesen der wirkenden Kräfte jemals näher auf die Spur kommen wird?"

„„Nicht unmöglich, aber sobald dieses Grundwesen näher bestimmt werden soll, sind wir in der Metaphysik, das heißt beim Wortgeklingel, und von da zum Unsinn ist nur ein Schritt. Jetzt sage Du mir, ob Du Dich nicht mit dem Verlauf der Dinge, mit Wirkungen und Geschehnissen begnügen könntest, ohne stets Deine causa finalis einzumengen? Glaubst Du nicht, daß die Menschheit an der Hand der Erkenntniß so zufrieden werden kann, als es überhaupt die Bedingungen der Welt gestatten?""

„Wohl möglich. — Aber immer wieder . . . ."

Und die Freunde genossen den herrlichen Abend ohne weitere Debatte, unter gelegentlichen Bemerkungen. Nur daß das Auge des Einen in der Ferne und am vielfarbigen Horizont weilte, während der Andere die Spiegelung des scheidenden Lichtes auf der nahen Felswand beobachtete, oder eine sich eben schließende Blume vor seinen Füßen pflückte.

VI.

Wir haben versucht, in den beiden letzten Kapiteln die Gegensätze einer kaum vergangnen Zeit recht deutlich reden zu lassen, natürlich in der Sprache der Bildung, und ohne, wenigstens mit Absicht, den Einen oder den Andern zu bevortheilen. So wie sie sich hier aussprechen, existirten sie lange genug in Wirklichkeit, und — werden sie existiren, wenn auch nicht mehr durchaus im Vordergrunde der philosophischen Bühne.

Denn bereits spielt ein neuer Akt, in welchem die Gegensätze

aus der Zweiheit in die Einheit zusammengezogen werden, der Dialog sich in den Monolog verwandelt. Materialismus und Spiritualismus zeigen sich jetzt als dem Menschen selbst, dem menschlichen Wesen inhärent. Der Fortschritt gegen das Frühere ist unleugbar, weil das streitige Gebiet verengert worden ist, und man das eigentliche Object des Kampfes klar erkennt.

Zu Ende sind wir freilich noch lange nicht, denn es fragt sich gewaltig, ob die im Menschen selbst erkannte Kluft überbrückt werden kann oder nicht, ob wir den Menschen selbst schließlich als eine Einheit retten oder als unvereinbare Zweiheit auf sich beruhen lassen müssen.

Die Sache verhält sich kurz also. Die Spekulation, verdrossen über den Bann des Schweigens, das man ihr auferlegt hatte, unbekümmert um die compromittirenden Irrlichter, welche nächtens auf ihren Feldern herumhuschten, frug sich mit großem Rechte: von wo eigentlich ihr Mißkredit datire, wer die großen Fehler der Uebereilung begangen, wo die letzte Feuersäule in der Wüste wandle, deren Mahnung man unbeachtet gelassen und zu welcher man reumüthig zurückzukehren habe.

Sie fand, was sie als ehrliche Sucherin finden mußte: der Mißkredit rühre von dem Mangel an Naturwissen her, von der Verachtung der Realität; der Fehler sei durch den hochmüthigen Panlogismus begangen worden und die letzte wegkundige Feuersäule habe am Strande der Ostsee gewandelt. Studiren wir die Natur und Kant! Das wurde zum Motto der Spekulation.

Zu gleicher Zeit rührten sich auch die Männer der Realität, Empiriker von Fach, zu größerer Allgemeinheit des Gedankens. Sie zogen nicht mehr blos Schlüsse innerhalb ihrer empirischen Welt, von Einem auf das Andere, von Diesem zu Jenem, sondern Schlüsse aus ihrer empirischen Welt heraus auf das Allgemeine, auf das Erkenntnißvermögen selbst. Auch sie stießen auf Kant, bei dem sie sich mit der Spekulation begegneten.

Man kann sagen, ein solches Zusammentreffen war in der Geschichte der Philosophie noch nicht dagewesen. Noch nie hatte sich der Empirismus, Realismus, Atomismus mit dem Apriorismus, Idealismus, Spiritualismus so um den kritischen Punkt concentrirt, nie waren beide so Aug' in Auge gestanden. Man erlebte sogar, daß Idealisten realistischer wurden als die Realisten von Profession, Realisten skep-

tischer als Transcendentalisten. Aber eine Einigung kam deshalb nicht zu Stande.

Zunächst nicht über Kant selbst. Wer von uns versteht ihn recht? Ist bloß unsere Anschauung subjektiv, oder auch der Inhalt unserer Anschauung? Gibt es eine Welt oder gibt es keine, und schaffen wir erst eine Welt? — Oder: Was ist eigentlich a priori, die Form unserer Anschauung, oder die Anschauung und danach die Vorstellung selbst? Bringen wir die Form der Anschauung nativistisch mit auf die Welt, oder erwerben wir auch diese Form, wenngleich nach nothwendigen Gesetzen?

Diese Streitfragen, so sehr sie die Streitenden beschäftigen, haben jedoch nur sekundäre Bedeutung; sie betreffen die Ansichten eines immensen Denkers, aber doch nur Eines Mannes, der weder unfehlbar noch der Abschluß alles philosophischen Denkens sein kann. Sie gehören, streng genommen, in die Geschichte der Philosophie. Die Frage, welche Kant angeregt hat, bleibt also völlig intakt: Wie stehen wir zu den Dingen? Gibt es Dinge außer uns und werden wir etwas von ihnen gewahr? Täuschen uns Sinn und Verstand völlig oder nur bis zu einem gewissen Grade, und läßt dieser Grad eine Remedur, Correctur zu? Ganz vorzüglich aber: Genügt der Eindruck der Sinne sammt dem Urtheil und Schluß des Verstandes dazu, unser Leben einzurichten, oder müssen wir auf dem Wege der „Vernunftideen" das Uebersinnliche, Jenseitige, Unerkannte herbeiziehen, um unsere Existenz zu befruchten? Ist die Transcendenz nothwendig, unentbehrlich? Hier spitzt sich die Frage ethisch und praktisch zu und erlangt eine ungeheure Tragweite, die von gewisser Seite her mit religiösem Pathos geltend gemacht wird. Der animose Ton, der dabei durch die tadelloseste Beredtsamkeit hindurchklingt, hat, der wissenschaftlichen Stimmgabel gegenüber, immerhin etwas Bedenkliches, wie sehr man auch die Wichtigkeit des Gegenstandes selbst anerkennen mag.

Grade der Spiritualismus — denn dieser lauert unter dem attischen Philosophenmantel — sollte etwas leiser auftreten; er hat zu Vieles in Vergessenheit zu bringen, was allerdings in roherer Erscheinung zu Tage trat; die Wunden, so uns seine Ketten geschlagen, sind noch zu unvernarbt, als daß die Menschheit ihm ohne Weiteres neues und volles Vertrauen schenken könnte. Sie ist mit dem Imaginären, Unerkannten, Transcendenten so entsetzlich viel und lange geplagt und gemartert worden, daß man ihr wahrlich eine gute Dosis

empirischer Vorsicht nicht verargen darf. Sie scheint uns gerade gegenwärtig nicht abgeneigt, ihren Sinnen und ihrem Verstande mehr Credit zu geben, als den glänzendsten Inspirationen; namentlich möchte sie die Inspiration nicht da ausschließlich am Werke sehen, wo es sich um die Einrichtung des Erwerbs- und des politischen Lebens handelt.

Es will uns sogar bedünken, daß sie die richtige Waffe gegen den ethischen Materialismus unserer Tage weniger in einer Idee, als in einem materialistischen Ethos erblicke, sintemal ihr der Hunger nicht auf transcendentaler Anschauung, sondern auf direkter empirischer Empfindung zu beruhen scheint. Wir reden von der Waffe, vom Mittel zum Zwecke, denn davon lassen auch wir nicht ab: jedes Ethos birgt eine „Idee“ in sich, ist das erste sprossende Auge der „Idee“, des Gesammtbildes einer zukünftigen Menschheitsgestaltung. Nur ist diese „Idee“ keine a priori, sondern konnte und kann erst a posteriori auftreten.

Woher uns die „Ideen“ kommen, mag streitig sein: die Einen lassen sie vom Himmel fallen oder spontan in uns entstehen, Niemand ahnt auch nur, wie; die Andern stellen die Idee ans Ende der Erfahrung eines so und nicht anders organisirten, in einer so und nicht anders gearteten Umgebung lebenden Wesens. Die Zeit ist vorbei, wo die Idee einfach geleugnet und als Einbildung — merkwürdiges Zusammentreffen mit dem extremsten Idealismus — bei Seite geschoben wurde. Eine neue Wissenschaft, die Psychophysik, arbeitet auf den Kreuzungspunkt zweier Bahnen aus zwei verschieden geglaubten Welten los, und wenn ihre Resultate zur Stunde noch gering genannt werden müssen, so läßt sich doch schon jetzt in aller Bescheidenheit sagen: „Laßt mich bei der Hypothese der Einheit, des einheitlichen Weltgesetzes, wie spärlich auch noch der Vorhang gelüftet sei, auf die Gefahr hin, daß er niemals völlig aufgeschlagen werde. Diese Hypothese entspricht meinem eigenen einheitlichen Wesen, welches vielleicht auch eine Hypothese ist, von der ich mich aber so wenig zu trennen vermag, wie der Gläubige von seinem Fetisch. Und um ganz in Eurer Sprache zu reden, diese Hypothese ist meine „Vernunftidee“, mein a priori, kurz meine Religion. Ich habe also auch eine „Idee“ und sogar eine „Idee von der Idee“, bin mithin auch „Metaphysiker“.

Diejenigen, in deren Namen das „Ich“ hier gebraucht wurde, behaupten, auch „Ideen“ und ein Wissen von diesen „Ideen“ zu

haben; sie geben auch bereitwilligst die Anticipation von Ideen in den Köpfen einzelner bevorzugter Individuen zu; sie kennen gleichfalls die gemüthliche Kraft der sich ausbreitenden Idee, das Pathos oder die Begeisterung der Vernunft. Sie sind weit entfernt, das Ethos zu leugnen, sollte auch die ganze Ethik sich anthropologisch-sozial, als reine „Naturlehre" erklären lassen müssen.

Auch die Metaphysik leugnen sie nicht, wenn sie ihr auch einen andern Charakter beilegen und sie im System der Wissenschaft anders ordnen, als es die Scholastik und Transcendenzlehre gethan. Ihre Metaphysik ist lediglich das letzte Resultat der Psychologie, welches wie alle Wissenschaft nur historisch gefaßt werden kann. Nur im geschichtlichen Proceß der Idee von den Ideen liegt die Möglichkeit eines Verständnisses, der wahre Kriticismus.

Vieles wird uns vorläufig dunkel bleiben, Manches voraussichtlich auf immer. Es fragt sich nur, welcher Standpunkt der berechtigtere und folglich der beruhigendere ist, und welcher für Wissenschaft und Leben der förderlichere: sich bei der Apriorität der Empfindungen, Gefühle und Ideen beruhigen, auf diese Apriorität eine Psychologie, Logik und Metaphysik bauen, und in letzter Instanz mit unvermeidlicher Consequenz die Welt für eine „Fiction des Verstandes" erklären; oder den Versuch machen, mit bewaffneten Sinnen und dadurch gestähltem Verstande den Dingen auf den Leib zu rücken und sie zum Reden zu zwingen, nach der Identität unserer subjektiven Anschauungsgesetze, die doch auch nicht aus der leeren Luft herabgefallen sind, und der Weltgesetze zu forschen, und nach Kräften eine Harmonie zu erweisen, deren Möglichkeit das tröstende Prognostikon für unser gesellschaftliches Leben wäre. Im Namen des Elendes, reißt die Welt nicht abermals auseinander, predigt nicht abermals einen mörderischen Dualismus, der seine Consequenzen bis in die einzelnsten Einzelheiten des täglichen Lebens und Verkehrs ziehen müßte. Eine Dualität der Erscheinung ist ja unleugbar in der Welt; das Weltding oder Weltwesen äußert sich einmal physisch, einmal intellektuell, wie die Spinozische Substanz. Aber der lichte holländische Weise ließ den Gedanken nicht hieher fahren, die Ausdehnung dorthin gravitiren; er verknüpfte sie vielmehr mit ehernem Bande.

Der Leser wird inne geworden sein, daß wir zuletzt aus der theoretischen Betrachtung und Abwägung herausgefallen und in eine praktische Attitüde, wohl gar in die Paränese hineingerathen sind! Dies hat eine doppelte Ursache, welche wir anzugeben bereit sind.

Einmal mußten wir auch mit dem Präludium zu Ende und zum Schluß kommen. Da das Präludium im Sinne der alten Oper den Inhalt des folgenden Tonstückes in leichtfaßlicher Weise angeben soll, so mußte auch der wesentliche Inhalt des letzten Finale angedeutet werden.

Dieses Finale selbst ist aber wieder nur Uebergang zu einer ganz andern Composition. Das vorliegende Buch beschäftigt sich ausschließlich mit der Erkenntnißtheorie, und streift das ethische Gebiet nur hin und wieder, wo es sich in den Weg drängte. Die ganze Ethik, die Ethik als Ganzes, liegt draußen, und bei ihr handelt es sich erst recht darum, ob Induction mit Hülfe der Deduction oder rein apriorische Deduction. Mit andern Worten: Fällt uns das Sittengesetz von selbst zu, oder arbeiten wir dasselbe auf Grund unserer Organisation nativistisch-evolutionär von Innen heraus? Angehaucht von der Größe dieses Problems, nicht fähig, bereits durchgearbeitete Gedanken gänzlich von uns abzuschütteln, sind wir in das Fahrwasser eines zukünftigen Werkes hineingerathen. Pardon für dieses Vorgreifen! —

Der selbstgewisse naive Materialismus war eine Einseitigkeit, die sich bei reiferem Nachdenken selbst in Frage stellen mußte. Der jetzt als Reaktion hervorbrechende Idealismus und Hyperidealismus ist eine neue Einseitigkeit, die nach temporärer Berechtigung ihre Spitzen abschleifen wird. Die Welt ist weder das, als was wir sie auf den ersten Blick jahrtausendelang angeschaut haben; noch ist die Welt pure in uns. Wir sind vielmehr eben so in der Welt, wie die Welt in uns ist. Insofern die Welt in uns liegt, sind wir subjektiv; insofern wir in der Welt leben, sind wir objektiv. Wäre die Welt blos in uns, so könnten wir nichts an ihr ändern, ja wir hätten nicht einmal etwas an ihr zu ändern. Da wir aber auch in der Welt sind, so können wir auf die Welt einwirken und die Gesetze, welche uns wie die Welt regieren, auch in anderer Richtung verwenden, als sie es selbst thun.

Die Aufgabe ist groß genug. Wir können der Buchstaben-klauberei füglich entbehren. Einig müssen wir mit uns selbst sein, einig sodann die verschiedenen Selbste unter sich, die auf derselben Höhe der Einsicht stehen, und bei denen der interessenlose Dienst der Wahrheit in einem Jahrhundert der Corruption noch das einzige, dominirende, nicht zu verdrängende Interesse bildet.

I. Buch.

Der Pessimismus.

1.

Arthur Schopenhauer.

Stat pro ratione voluntas.

Herbart war es, der kurz nach dem Erscheinen von Schopenhauer's Hauptwerk dem Gründer des Pessimismus in Deutschland lobend nachsagte, er sei unter allen weiterstrebenden Kantianern der klarste, gewandteste und geselligste (wohl eher der gefälligste); seine Sprache und Darstellung übe selbst wider Willen des Lesers einen Zauber aus, dessen Gewalt man sich schwer entziehen könne. Nach der üblen Laune, die aus den philosophischen Streitigkeiten der beiden ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts entstanden sei, bedürfe das Publikum in hohem Grade, daß ihm die Philosophie wieder zur geistreichen Unterhaltung werde, wie sie durch Lessing oder Lichtenberg geboten worden sei, ohne daß sie zur Seichtigkeit der sog. Lebensphilosophie herabsanken.

Dieses Lob war ein wohlverdientes, und um so berechtigter, als der Spender den eingehendsten Tadel in Bezug auf den Inhalt der Schopenhauer'schen Philosophie nicht sparte und von seinem Standpunkt aus die Schopenhauer'sche Tendenz geradezu verwerfen mußte. Was aber soll man sagen, wenn ganz kürzlich, angesichts der Frauenstädt'schen Gesammtausgabe von Schopenhauer's Werken, Leute, die sich sicherlich selbst keinen philosophischen Beruf zutrauen, den Styl und die Darstellung Schopenhauer's „über den grünen Klee hinaus" preisen, ohne

des Inhaltes, der Richtung, ja auch nur des kulturellen Einflusses, den der Verfasser ausgeübt, mit einem Worte zu erwähnen!

Sind wir denn in Deutschland so tief heruntergekommen, daß die Philosophie, oder sagen wir das ernste Gedankenthum, lediglich Sache des Styles geworden wäre? Ist es das helle Nichts, welches in Lessing's krystallnen Formen glänzt, das Nichts, welches aus Lichtenberg's scharfer Prosa perlt? Oder sind Lessing und Lichtenberg Kulturträger, Feuersäulen der Wahrheit, Aufrichter des Menschengeschlechts?

Frauenstädt, der im Gegensatz zu J. B. Meyer die Schopenhauer'sche Berühmtheit seit den 40er Jahren durchaus nicht auf Rechnung einer pessimistischen Zeitstimmung schreiben will, erwähnt zwar auch die schöne Darstellung, setzt aber vorher die naturwissenschaftliche Ader seines Patrons. Naturwissenschaft ist aber Inhalt, Darstellung nur Form.

Nicht nur in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, sondern noch viel, viel länger ist dem lernbegierigen Publikum die Laune durch verworrene Ungenießbarkeit der „Philosophen" verdorben worden, entbehren wir in Deutschland die Durchsichtigkeit der Darstellung, wie sie Locke und Hume besaßen, jenen Zauber, der sich an Diderot's Feder heftete, jene krystallenen Formen Lessing's und jenen hochgradigen Spiritus Lichtenberg's. Hundertmal mochte man wünschen, daß doch unsere Denker auch zu schreiben verständen! Aber mit dem bloßen Schreibenkönnen ist wiederum nichts gethan. Es gibt Leute genug, die recht hübsch zu schreiben verstehen; wenn sie nur auch denken könnten!

Herbart konnte vor 55 Jahren nicht absehen, in welchem Uebermaße sein Wunsch nach „geistreicher Unterhaltung" erfüllt werden sollte, und welches „philosophische" Publikum an dem Köder der „geistreichen Unterhaltung" hängen bleiben würde. Hätte er eine Ahnung davon gehabt, so hätte er sicherlich Lessing und Lichtenberg noch viel stärker betont, und die „Seichtigkeit der sog. Lebensphilosophie" noch ganz anders verdammt. Ihm wäre bange geworden vor dem was Schopenhauer das „Pöbelarisiren" der Philosophie nennt.

Wenn die Sache auf die Spitze getrieben wird: Philosoph oder Stylist, so kann doch die Wahl keinen Augenblick schwanken. Kant war in der Regel kein Stylist; wer aber für den einen Kant nicht ein Schock Stylisten hingibt, der hat in dieser Sache gar nicht mitzusprechen. Der Ernst des tiefen Gedankens, die redliche Selbstlosigkeit

des Wahrheitsforschers, selbst in der knorrigsten Form, wiegt denn doch wohl den brillantesten Essayisten auf, und solche grundverschiedene Dinge muthwillig verwechseln, das streift an ein Gens de lettres-thum, vor dem uns die Götter bewahren mögen, wenn es nicht schon zu spät ist.

Wollte man aber von Schopenhauer als Stylisten reden, so lag eine psychologische Bemerkung ganz nahe. Schopenhauer versteht — auch nicht immer — zu schreiben; er malt, er pointirt, er hat Pathos und Witz, es steckt ein Künstler in ihm, der oft hinreißt, oft überrascht. Wo er harmlos wird, z. B. in den „Aphorismen zur Lebensweisheit", ist er nicht selten ein klassischer Prosaist. Steht aber dieses Künstlerthum nicht im direkten Gegensatze, im unlöslichen Widerspruche zu dem Kern seiner Weltauffassung? Soll und darf ein Pessimist dieses miserable Leben, diese erbärmliche Menschencreatur so hochhalten, daß er aus dem Stammeln ihres Intellekts rhythmische Rede, aus der Spreu ihrer Hallucinationen Festguirlanden zu winden versucht? Ist dieser Jammerstoff solcher Form werth? Kann man auch Trauben pflücken von den Dornen, und Feigen von den Disteln? Correkt wäre es vielmehr, wenn der Schopenhauer'sche Styl wie sein Gedanke zum Verzweifeln sich abquälte. Denn guter Styl ist immer schöne Sinnlichkeit, Plastik des Ausdrucks. Pessimismus soll Asketensprache reden, herbe Weltverachtung soll sich herb aussprechen. Sonst gewinnt es den Anschein, als sollten im Fangnetze des Styls harmlose Schmetterlinge und ästhetisirende Gimpel gefangen werden. Und von da ist es nicht weit zu dem Verdacht: die bewußte Lüge gehe einher auf eleganten Brodequins, im hochbusigen Mieder, mit lockenden Schmachtlocken, geschminkten Wangen und Augenlidern — uns zur Nirwana zu — verführen.

Es liegt uns eine treffliche Kritik Schopenhauer's vor, die nur, und dieses aus leicht begreiflichen Gründen, vielleicht etwas zu ironisch und bitter ausgefallen ist. Sie findet sich im Jahrgang 1862 (Oktober bis December) der weiland „Deutschen Jahrbücher für Politik und Literatur", und hat zum Verfasser den nicht nach Gebühr gewürdigten L. Noack, jetzt Oberbibliothekar an der Universität Gießen. Wir haben diese gründliche Arbeit nicht unbenutzt gelassen, sind aber dabei vielfach unsern eigenen Weg gegangen. Das Biographische bei Noack ist von uns als zu spitzig bei Seite gelassen worden; erschien uns einmal eine Einzelheit zweckdienlich, so hielten wir uns an Frauenstädt

(I. Bd. der Gesammtausgabe). Und nun schreiten wir zum Werke, zu Schopenhauer und seinem System des Pessimismus.

Gleich am Eingange stehe die etwas kühne Behauptung, daß Arthur Schopenhauer vor seinem wahren Berufe stand, als er sich 1809 zu Göttingen in die medizinische Fakultät eintragen ließ. Als Arzt oder Professor der naturwissenschaftlichen Medizin wäre er eine normale Figur geworden; in der Philosophie wurde er zur „catilinarischen Existenz".

Die Species der Mediziner theilt sich nämlich in zwei Varietäten, von den Spielarten, die ein Glücksspiel mit ihrem Berufe treiben, sei keine Rede. Es gibt unter den des Namens würdigen Jüngern des Aeskulap Humanisten, richtiger Humanitarier, und Skeptiker. Die Einen wollen der Menschheit helfen und nützen, sie vergessen sich selbst über den Leiden des Geschlechtes; sie sind die hingegebensten Sorger um ihre Patienten und um die, welche sie vor dem Patiententhum bewahren möchten, die unermüdlichsten Helfer bei Tage und die arbeitsamsten Studirer bei Nacht, im Wagen, wenn's über Feld geht, selbst bei Tische. Theoretisch haben sie die Apotheken nahezu abgeschafft, ihr Apotheker ist fast durchgängig der Droguist. Was für ein Specificum gilt und sich als solches bewährt hat, das führen sie in der Tasche mit; auf der andern Seite hängt das chirurgische Besteck. Sie sind praktische Physiologen, und wenn sie sich zum Verschreiben von Mixturen und Pulvern herbeilassen, praktische Psychologen.

Die Andern brauchen sich theoretisch nicht von den Einen zu unterscheiden, wiewohl sie mit Emphase ordiniren, den Glauben an die Apotheke gern zum Dogma machen und sich sammt der Pharmakopöe in einen lichtblauen Nebel zu hüllen lieben. Nam mundus vult —. Im Grunde betrachten sie bei aller Kenntniß ihres Faches die Heilkunst, wie die Welt, skeptisch. Sie sind geistreich au possible — wenn man von Schopenhauer redet, darf man wohl fremde Sprachen in den Text einführen —, maliziös, voller Antithesen, auf die Gefahr hin, die Antithese auch einmal auf den Kopf zu stellen — das bringt die Skepsis so mit sich. Da sie nicht viel von der Menschheit halten, so jammert sie höchstens deren Elend, sie sind mitleidig. Ihr Herz ist gut, aber ihr Kopf ist eigensinnig; sie haben Launen, mitunter Gelüste und sind im Stande, sich auf weibliche Patienten zu „capriciren".

Schopenhauer würde unfehlbar zu den skeptischen Medizinern gezählt haben; aber seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse sind wahrhaft

ausgezeichnet, seine Vorahnungen der damals noch zukünftigen Standpunkte sind im höchsten Grade genial zu nennen, und würden wissenschaftliche Thaten zu nennen sein, würden sie nicht immer wieder durch sein fixes Grundprincip ver — schopenhauert.

Streng im Anschluß an Kant, der ja der Metaphysik eine Mauer vorzog, und ganz im Geiste der neueren Forschung, wies Schopenhauer beständig auf die Anschauung und Empirie hin, welche die Götter in Ruhe lasse, dafür aber auch erwarte, von ihnen in Ruhe gelassen zu werden. Er erklärte die Naturwissenschaft für absolut nothwendig, ehe man an die Metaphysik gehe. Die Naturwissenschaft „berichtigt das Problem", welches zu lösen ist. Das 17. Kap. des II. Bandes von „Welt als Wille und Vorstellung" handelt von der Religion ganz Feuerbachisch, d. i. anthropologisch, d. i. im höheren Sinne naturwissenschaftlich.

Und wie glücklich war der junge Arthur im Leben gestellt, wie reichlich schlug ihm dieses Leben die Bühne der Anschauungen auf! Als Knabe verlebte er zwei Jahre in Havre, angesichts des Meeres. 1803 ging der 15jährige auf lange Reisen mit den Aeltern. Er sah Chamouny und die Alpen. Als er confirmirt wurde, kannte er die Welt aus der Anschauung, während der damals zur Welt kommende Feuerbach sie bis in sein reifes Mannesalter nur aus Büchern kennen lernen sollte. Feuerbach mußte die ganze Schulfuchserei der sog. Humaniora in dem allbekannten Mühlroßgange durchmachen, während sie Schopenhauern unter der Leitung von Jakobs und Döring zu Gotha und Passows zu Weimar in kurzer Frist anflogen. Feuerbach wühlte sich durch die öde Theologie und den scholastischen Berg des Panlogismus mühsam zur Natur hindurch; der Stud. med. Schopenhauer hörte von 1809—1811 bei Blumenbach Naturgeschichte und Mineralogie, dann vergleichende Anatomie, bei Strohmeyer Chemie, bei Tob. Mayer Physik, Astronomie und Meteorologie, bei Schrader Botanik. 1811, als es mit der Medizin längst vorbei war und die Philosophie Leitstern geworden war, setzte Schopenhauer zu Berlin seine Naturstudien eifrigst fort; er hörte: bei Klaproth Experimentalchemie, bei Erman Magnetismus und Elektricität, bei Lichtenstein über Vögel, Amphibien, Fische und Hausthiere, später Zoologie und Entomologie, bei Weiß Geognosie, bei Fischer Physik, bei Bode Astronomie, bei Horkel Physiologie. Zu Weimar weihte der 64jährige Göthe den 25jährigen persönlich in die Farbenlehre ein; aus dieser Mentorschaft

entstand bekanntlich die Schrift „Ueber das Sehen und die Farben" (deutsch und später lateinisch).

1852 erklärte der nun selbst 64jährige Schopenhauer: „Physiologie ist der Gipfel der gesammten Naturwissenschaften". Auf der Universität müsse man sämmtliche Naturwissenschaften durchmachen und später immer im Auge behalten. In der „Welt als Wille und Vorstellung" fühlt man sich durch die beständige Betonung der Anschauung, der sinnlichen Wirklichkeit wieder ganz Feuerbachisch angemuthet. Wir lesen da: „Der ganze Werth der abstrakten Erkenntniß (die uns vom Thiere unterscheidet) liegt in ihrer Beziehung auf die anschauliche". Vortrefflich erörtert Schopenhauer den wahren Sinn des nihil esse in intellectu quod non antea fuerit in sensu.

Welche frappante Entdeckungen macht Schopenhauer in der Geschichte des Naturerkennens! Er kennt z. B. sehr gut den von Häckel jüngst wieder entdeckten Hallenser Kasp. Friedr. Wolf und dessen „Theorie der Generation" vom Jahre 1764, und leitet daraus den Unterschied des Flüssigen vom Festen in Kant's „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" von 1786 her. Er weiß, daß sich die Idealität des Raumes und die Phänomenalität der Körperwelt 30 Jahre vor der Kritik der Reinen Vernunft bei dem von Voltaire so arg maltraitirten Maupertuis finden. Er constatirt dagegen, daß Kant 50 Jahre vor Laplace und dessen Exposition du système du monde seine „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" herausgab, daß 1761 Lambert in den „Kosmologischen Briefen" die Weltentstehungslehre von Kant entlehnte und sie zur Kenntniß von Laplace brachte, da das Werk auch französisch erschien. Er verfolgt den Grundgedanken von Göthe's „Metamorphose der Pflanzen" bis auf die „Generation" jenes Kasp. Friedr. Wolf. Er führt den Ursprung des Gravitationsgesetzes von Newton auf Richard Hooke zurück, und erklärt auch den Newton'schen Apfel der Erkenntniß für ein Märchen. Ja, er ist ehrlich genug, seine eigene Farbenlehre in einer 15 Jahre älteren Hypothese Young's wiederzuerkennen.

Im „Willen in der Natur" gerathen sich dann die köstlichste Anticipation der Descendenzlehre und die barocke Willenstheorie in die Haare. Schopenhauer's Verdienst ist hier unbestreitbar, und die Undankbarkeit gegen ihn wäre ruchlos, wenn er es nicht beständig darauf anlegte, daß ihn die Naturforscher den Philosophen zu-, und die Philosophen den Naturforschern zurückwerfen müssen. In dem Abschnitt

über „Vergleichende Anatomie" hat er das Anpassungsgesetz richtig heraus, nur springt er über die Morphologie weg und stellt den Willen als Organisator an, der die Instrumenta ad officium, grade wie der Weltschöpfer, „macht". Von den Umständen, die den organischen Charakter modificiren, weiß er nichts.

Der große Lamarck kam ihm doch nahe genug, und leitete ihn grade deßhalb irre. Lamarck behauptete nämlich: Die Gestalt sei eine Folge der Willensbestrebungen des Thieres — das Wort „Wille" im Sinne des gesunden Menschenverstandes genommen —, wie sie die Beschaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorgerufen, durch wiederholte Anstrengungen und daraus entsprungene Gewohnheiten, im Laufe der Zeit und durch fortgesetzte Generation entstanden. So bekamen die Wasserthiere Schwimmhäute, die Sumpfvögel lange Beine und Hälse, die Wiederkäuer Hörner, wo das Gebiß nicht ausreichte, die Schnecke Fühlhörner, die Katze Krallen, die Giraffe ihren langen Hals. Der „Willen" Lamarck's gefiel nun unserm Philosophen; aber die „Idealität der Zeit" verleitete ihn zu dem ungeduldigen Ausspruch: Darüber wären ja die Thiergeschlechter ausgestorben! Freilich starben ganze Geschlechter aus, nämlich alle diejenigen Organismen, die sich nicht anpaßten.

Dann wieder kritisirt er den Mangel an Consequenz bei Lamarck und sagt: „Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen, so hätte er ein Urthier annehmen müssen." Man glaubt schon bei Darwin und dem Bathybius Haeckelii angelangt zu sein, um so mehr, als bereits in der „W. a. W. u. V." die Generatio aequivoca nachdrücklich behauptet und ausführlich nachgewiesen wurde — aber plötzlich heißt es: Das Urthier ist der Willen! Das sei „metaphysisch". Wohl möglich, leider ist es nicht physisch, leider nicht „anschaulich", auch nicht Kantisch.

Ganz ähnlich hatte es schon im zweiten Bande der W. a. W. u. V. gelautet, wo deutlich, aber deßhalb doch nicht klar, zu lesen ist: „Die Form jedes Thieres ist sein eigener Wille". „Der Wille hat den Elephantenrüssel ausgestreckt, die Gegenstände anticipirend". Termitennester sind das Motiv des Willens für den Ameisenbären. Die wirkenden Ursachen, welche in der Naturforschung das wahre Rhodus bilden, verschwinden für diese Naturphantastik völlig in den Endursachen. So soll der Blutumlauf gar keine wirkende Ursache haben, sondern der Wille thut's allein. Wer die Verwandtschaft zwischen

Metaphysik und Theologie noch nicht recht begriffen hat, der sehe hier zu! Das Resultat, nicht aber die Beweisführung, wird nur da exakt, wo die angebliche Endursache mit der wirkenden Ursache harmonirt. Z. E. die Laus des Negers ist schwarz. Endursache: Weil sie sonst nicht sicher wäre. (Lies: Die nicht schwarzen gehen zu Grunde.) Wirkende Ursache: Das rete Malpighi ist ihre Nahrung. Für uns ist da kein Geheimniß, Schopenhauer aber orakelt: Die Schwärze ist der Wille der Laus!

Man sieht, die Anpassung ist auf den Kopf, richtiger auf den Willen gestellt. Instinkt und sog. Kunsttrieb der Thiere sind eine „Erkenntniß a priori". Da piepst gar das „Unbewußte" aus dem Busch — kehren wir um!

Im Anschluß an Lamarck, Geoffroi Saint-Hilaire und Göthe weiß der Morphologe Schopenhauer, daß die Grundformen der Thiere eine aus der andern hervorgegangen sind, und daß schließlich bei den Wirbelthieren der Grundtypus in acht Schädelknochen besteht. Und mit vollkommenem Verständniß schlägt er die Bezeichnung „Ascendenz" statt „Descendenz" vor. Aber der böse Geist „Willen" spukt doch wieder hinein, setzt sich an die Stelle des Eiweißklümpchens und behauptet, nicht das Moner, sondern er, der Wille, sei die Urform aller Lebenwesen.

Frauenstädt, der Apologet, hilft sich hier in folgender charakteristischer Weise. Schopenhauer, sagt er, habe in der Entzweiung des Willens mit sich selbst Darwin anticipirt. Man denke, Darwin und der mit sich selbst sich entzweiende Wille! Eben so auch in der geschlechtlichen Auswahl und der Vererbung der Eigenschaften. Nur suche Darwin den Unterschied zwischen Thier und Mensch zu verwischen! — da doch Darwin diesen Unterschied gerade entwickelt. Das Thier erröthet nicht, betet nicht, spricht nicht. Auch fehlten bei Darwin die „Zweckursachen" — als ob das Resultat nicht der „Zweck" wäre!

In der Kenntniß des Materials und in der Ahnung des Zusammenhangs mag Schopenhauer als Vorbote Darwin's gelten. Im Princip stand diesem Schelling weit näher, als er („Verhältniß der Naturphilosophie zur Fichte'schen") den Satz aussprach: „Hätte die Empirie ihren Zweck vollkommen erreicht, so würde .... die Philosophie verschwinden; alle Abstractionen lösten sich auf in unmittelbare „freundliche" Anschauung .... Der Mensch dürfte froh und frei im Buche der Natur lesen."

Daher ist auch der milde Rosenkranz allzugütig, wenn auch er behauptet: Schopenhauer sei der Vorläufer Darwin's. Schopenhauer hat der bereits erworbenen Einsicht jener Franzosen und Göthe's nur etliche Intuitionen hinzugefügt und sodann die ganze Errungenschaft durch seine Hallucinationen gründlich verdorben. Sein „Wille" hatte zufällig gerade nichts Besseres zu thun, als sich mit sich selbst zu entzweien und eine Reihe von Organismen zu machen, die natürlich auch darnach ausgefallen sind, und die sich nur beim Lichte des Intellekts zu betrachten brauchen, um den einzigen Wunsch zu äußern: Möchten wir lieber nicht sein! Die Skepsis durchwühlt auch das Feld der reinen Beobachtung. Die Subjektivität herrscht wie in der alten „Naturphilosophie", Einfälle verwirren die sachliche Erkenntniß. Für Inhalt und Form gilt das klassische Wort: Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione Voluntas. So will ich's haben, so sei's, es gilt statt Vernunft nur der Wille.

Woher stammt denn der auf den ersten Anblick so barocke Titel: „Welt als Wille und Vorstellung"? Wie kam unser Philosoph zu den Ausdrücken und zur Sache? Noack gibt darüber genügenden Aufschluß. Fichte und nach ihm Schelling sind die Urheber des allmächtigen Willens; der von Kant ausgehende „transcendentale Idealismus" ist der Vater der „Vorstellung". Fichte und Schelling haben schwer dafür gebüßt, daß sie dem jungen Genie zur Brücke gedient hatten; als es hinüber war, steckte es mit „Schelling's zankendem und scheltendem Ton" die Brücke in Brand. Nur Kant blieb in Ehren, er war zu groß, er hatte sich niemals compromittirt.

Schon in der 2. Auflage der „Kritik aller Offenbarung", womit Fichte seine weltstürmende Laufbahn eröffnete, findet sich folgender Einschub: „Wollen heißt mit dem Bewußtsein eigener Thätigkeit sich zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen". Ferner heißt es: „Das reine Wollen, natürlich nur in einem Wesen, das thätig und nie leidend ist, d. h. nur in Gott". Aus diesem theistischen Wollen brauchte nur ein atheistisches gemacht zu werden, ad libitum konnte man dem enthaupteten Gotte später wieder einen halben Kopf aufsetzen.

Nach allerhand kunterbuntem Zeuge, wo sich das „wunderbare Vermögen" des Willens seinen Gegenstand selbst in der „Idee des

schlechthin Rechten" gibt, kommt Fichte auf sein „Ich bin, bin selbständig", und erklärt dieses Ich als „ein nicht nothwendig in der Kette von zusammenwirkenden Ursachen bestimmtes, sondern selbständig aus sich heraus sich bestimmendes Ich". Das auf Gott übertragen ergibt abermals Gott = absolutes Wollen.

Fügen wir hinzu, daß Fichte im „Naturrecht" das Wollen für den eigentlich wesentlichen Charakter der Vernunft, das Vorstellen hingegen für das Zufällige erklärt, daß er schließlich sagt: Das Ich könne nicht vernichtet werden (nämlich das wesentlich wollende Ich): so haben wir Schopenhauer's „Wille und Vorstellung" schon allein in dem verhaßten Fichte.

Im Hauptwerke Fichte's von 1794, in der „Wissenschaftslehre" (später von Schopenhauer als „Leere" orthographirt), wird die Welt als Vorstellung des reinen Ich gesetzt; in seiner Berliner Zeit machte er („Einleitung zur Sittenlehre") den Willen abermals zur Wurzel des Ich. Feuerbach führt im 2. Bande der Gesammtwerke („Kritik der Hegel'schen Philosophie", S. 216) zwei Stellen aus dem anfänglichen Schelling an, an welche gleichfalls erinnert sein möge. „Die Natur ist nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes" („Einleitung zu einem Entwurf des Systems der Naturphilosophie"). „Der Organismus ist selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz" („Transcendentaler Idealismus").

Auch Feuerbach stellte, nur nicht so ausführlich (10. Bd. „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit"), den Idealismus Schopenhauer's mit dem Fichte'schen zusammen, und was er im 2. Bande seiner Werke von den Neuplatonikern sagt, paßt vollkommen auf die imaginären Abstractionen des Fichte-Schelling-Schopenhauer'schen Idealismus.

In Kant, Fichte, Schelling haben wir also die, wo nicht vierfache, so doch vorläufig dreifache Wurzel vom Grunde der Schopenhauer'schen Weltanschauung. Ehe wir diesem Grunde auf den Grund gehen, gestatte man einen kleinen Excurs über die Doctordissertation selbst.

Schelling in seiner Schrift „über die menschliche Freiheit" (1809) brachte den jungen Studiosus auf das Verhältniß von Grund und Folge. Schelling selbst übertrug diese Kategorie auf das Absolute; Schopenhauer, Kantisch inficirt, reducirte sie auf das menschliche Erkenntnißvermögen. Aus solchem Keime erwuchs die Doctordissertation von 1813 „über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde". Schopenhauer begnügte sich nämlich nicht mit den zwei alten logischen

Wurzeln, dem Erkenntnißgrund und dem Werdegrund, sondern fügte noch den Seinsgrund und den Handelnsgrund hinzu.

Es liegt auf der Hand, daß es weder normal noch metaphorisch vier Gründe geben, daß vielmehr der Eine Grund nur vier Wurzeln erzeugen kann, und daß diese vier Wurzeln eigentlich nur vier Verzweigungen einer und derselben Wurzel abgeben. Die wahre Aufgabe wäre daher gewesen, die Synthese von Erkennen und Werden aufzusuchen, nicht aber den Wurzelknollen noch weiter auseinander zu zerren.

In der That ist der Seinsgrund ein gar seltsames Wesen. Er betrifft wesentlich die Mathematik, welche es weder mit dem Erkennen, noch mit dem Werden, weder mit der Logik noch mit der Induction zu thun haben soll. Schopenhauer tadelt an Euklid, daß er sich auf logische Beweise einlasse, da doch die Ueberzeugung von der Wahrheit geometrischer Lehrsätze auf einer gewissen intuitiven Anschauung beruhe, daß nämlich das Ding so sei, weil es anders nicht sein könne. Die Mathematiker dagegen behaupten, keine Wissenschaft nehme den Verstand so in Anspruch und schärfe den Verstand so sehr wie die ihrige. Der Verstand aber hat es doch wohl mit dem Erkennen zu thun.

Der ganze Streit reducirt sich auf die Apriorität oder Aposteriorität von Zeit und Raum; denn Geometrie ist Wissenschaft vom Raume, Arithmetik hat es mit discreten Größen, mit dem Nacheinander zu thun. Sind die Formen von Raum und Zeit a priori, so muß auch die intuitive Anschauung mit Hülfe des Gedächtnisses für Raum- und Zeitverhältnisse genügen. Muß das organische Wesen, Urmensch oder Kind, Raum und Zeit erlernen, so fliegt ihm die Mathematik nicht so ohne Weiteres in den Kopf.

Sagen wir, um hier noch nicht weiter auszuholen: Die Anschauung der bloßen Räumlichkeit und Zeitlichkeit theilen wir Menschen mit dem Thiere; das aber ist doch noch keine mathematische Anschauung. Parallellinien giebt es z. B. in der Natur nicht, sondern nur analoge Linien. Wir abstrahiren daher erst von allen Unebenheiten, Convergenzen und Divergenzen, um zu dem Begriffe der Parallelen zu gelangen. Man beobachte nur das Kind, dem zuerst solche Linien vorgezeichnet werden. Oder man lese in seinem Gesichte, wenn es heißt: Die Linie hat nur eine Ausdehnung, weder Breite noch Dicke; der Punkt hat gar keine Ausdehnung. Weder die Kreideabsätze auf der Wandtafel, noch die Graphitpünktchen auf dem Papiere wirken besonders

überzeugend. Endlich heißt es: „Du mußt Dir das so denken!" Ja freilich, da liegt's, ohne Denken keine Mathematik. Dieses Denken will geübt, seine Handhabung erlernt sein, die Abstraction ist eine logische Funktion. Durch das Abstractionsvermögen erheben wir uns über die Thiere, dieses Vermögen entwickelt sich wie alles Organische.

Der Handelnsgrund oder die Motivation beruht offenbar auf psychophysischer Causalität, mag sich daher vom Werdegrunde abzweigen, der Zweig führt nichtsdestoweniger auf die Wurzel causa zurück; denn es geschieht nichts ohne Ursache oder zureichenden Grund, weder in der Retorte noch im Gehirn des Menschen.

Es bleiben also stehen der subjektive Erkenntnißgrund und der objektive Werdegrund, die formale Logik und die Induction. Mit großem Rechte eifert Schopenhauer gegen die Vermengung beider, gegen die Escamotage, welche z. B. Leibniz und Spinoza mit ratio und causa treiben. Die Gefahr einer solchen Escamotage haben wir Kinder des 19. Jahrhunderts erlebt, denn sie heißt in moderner Sprache Identität von Denken und Sein. Daraus aber, daß unser menschliches subjektives Denken nicht mit dem Gange der Dinge schlechthin identisch gesetzt werden darf, folgt noch nicht, daß nicht beide aus derselben Wurzel aufkeimen, daß wir nicht zur Natur gehören, wie sehr wir uns auch über sie täuschen mögen, wie verkehrt wir sie immer betrachten. Die Aufgabe des Geschlechtes geht ewig auf Annäherung an die Identität, sollte diese auch niemals vollkommen hergestellt werden.

Gehen wir nunmehr dem Grunde der Schopenhauer'schen Philosophie auf den Grund. Die Welt ist die „Vorstellung" des reinen Ich, nach Fichte, oder unsere transcendentale Anschauung, nach Kant. Wir begreifen sie nur innerhalb der apriorischen Formen von Zeit, Raum und nach der Kategorie von Grund und Folge, die letztere mit vierfacher oder zweifacher oder einfacher Wurzel. Vom Wesen der Dinge, vom Ding an sich sagt uns der Intellekt im Wege der Vorstellung nichts, die Welt an sich ist mit Brettern vernagelt. Können wir durch die Ritzen spähen, vermögen wir den Verschlag zu durchbrechen?

Kant hatte hier mit großer Weisheit, als höherer Sokrates, eine Gränze gezogen und den Gränzbegriff des „Ding an sich" zum Wächter bestellt. Aber Fichte sprach vom Willen als Wurzel des Ich und Schelling behauptete: Das Ansich ist Wollen. Schopenhauer ging auf den Leim und schoß den absoluten Willen „aus der Pistole".

Er behauptete: Nur die Vorstellung unseres eigenen Leibes erlangen wir unmittelbar durch den innern Sinn, und so werden wir des Willens, dessen Produkt der Leib ist, mit einem Male inne. Ein schlechterer Uebergang von der Reinen zur Praktischen Vernunft ward noch nicht erlebt. Vorstellung und Wille sind himmelweit von einander verschieden; um aber von der einen zum andern zu gelangen, brauchen wir die eine gar nicht anzustrengen, der andere, Wille, Leib, gibt sie von selbst. Wir erhalten nämlich eine Vorstellung vom Unvorstellbaren, freilich eine Immediatvorstellung, durch den „innern Sinn"!

In der Wirklichkeit gehen die Dinge ganz anders zu. Nicht durch den „innern Sinn" percipiren wir uns selbst, sondern durch die äußern leiblichen Sinne, besonders durch den Haut- oder Tastsinn. Nach diesem werden auch die übrigen Sinne geweckt und alle zusammen tragen sie die empfangenen Eindrücke und Erregungen zum Kapitol des Gehirns, wo sich dann die Gesammtempfindung und Vorstellung unseres Leibes bildet.

Mit dem Worte „Willen", welches bald dieses, bald jenes, endlich alles Mögliche bedeuten soll, wird hier überhaupt Schabernack getrieben. Schmerz, Mangel, Noth ist die erste Empfindung des Lebewesens. Kann das schon „Willen" genannt werden? Auch das darauf entstehende Begehren und Verlangen ist noch kein „Willen", sondern eine nervöse Reflexwirkung. Wenn der „Wille" einen Sinn haben soll, so kann er erst mit der Vorstellung der Abhülfe, der Befriedigung, der zu erreichenden Lust auftreten, nicht früher.

Aber der Wille war nun einmal von Schopenhauer zum Absoluten bestimmt, und da half Fichte prächtig aus. Dieser nannte das Kantische „Ding an sich" das „Ich an sich". Dieses „Ich an sich" war der abgezogene Begriff des Wollens, wie das „Unbewußte" die Abstraktion von Vorgängen ohne Bewußtsein ist. Aus solchen Abstraktionen macht man im Handumdrehen ein Subjekt, ein Substantiv — et le tour est fait. Aus dem Leibe als Subjekt des Wollens wird ein absolutes Subjekt — der Wille.

Das reine oder absolute Ich Fichte's war zum Schopenhauer'schen reinen Subjekt des Erkennens, zum Vorstellenden geworden. Nach demselben Fichte tritt diesem Subjekt des Erkennens ein Subjekt des Wollens gegenüber. Nur im Wollen findet sich das Ich, sagte Fichte. Die Bedingung aller Vorstellungen ist ein unendliches Streben im Ich,

ein Streben oder Trieb, der nie sein Ziel erreicht. Unser Leib ist ein Trieb, in unserem Leibe wird unser Wille unmittelbar Ursache. So ergreifen wir das Kantische Ding an sich unmittelbar (Fichte).

Besser konnte doch der „W. a. W. u. V." nicht vorgearbeitet sein, und Noack empört sich mit Recht über das hartnäckige Ignoriren und Verlästern Fichte's von Seiten Schopenhauer's, der durch Hinweisung auf Cabanis und Helvetius geradezu absichtlich von der Quelle wegleite.

Schelling trieb sich seit 1806 in denselben Regionen umher: Es gibt gar kein anderes Sein als Wollen, grundlos, ewig, sich selbst bejahend, Freiheit. Das Absolute ist das sich selber Wollen und sich selbst Bejahen, ein Wollen auf unendliche Weise. Die Welt ist die Erscheinung dieses Sichselberwollens. — Hier notiren wir jedoch eine Ehrlichkeit Schopenhauers, der in der „Parerga und Paralipomena" (Spät kommt Ihr) I. 144 bemerkt, Schelling habe gesagt: „Wollen ist Ursein". Ferner, Kant schon lasse den Willen als Ding an sich durchschauen (?). Auch das *βούλεσϑαι* des Clemens Alexandrinus sei ein Prius, ebenso die Voluntas des Spinoza. Nur Fichte wird hartnäckig todtgeschwiegen.

1809 hatte der Stud. med. bei Blumenbach in Göttingen etwas vom Nisus formativus in der Natur gehört. Diese bildende Kraft, eine Cousine der „Lebenskraft", war jetzt durch Fichte und Schelling zum Absoluten, zur Gottheit geworden, und um dieses Absolutum wirklich von Allem loszulösen, hieß es bei Schopenhauer: Der Wille sei an kein leibliches Organ gebunden! Das wollte sagen: Der Philosoph fiel aus der Wissenschaft heraus.

Vor vielen Andern, Spiritualisten und Idealisten, erklärte sich Schopenhauer energisch gegen den Atomismus; er sagte, die Atomisten machten aus der Welt ein mechanisches Kunststück. Aber was thut denn er? Er macht aus der Welt ein moralisches Kunststück, ein Kunststück des organlosen Willens. Er führt uns in Regionen, wo uns Hören und Sehen vergeht, und wo in der That nur der Glaube helfen kann.

Das „Metaphysische", nämlich der Wille, ist nach ihm transcendent, beruht nicht auf den Funktionen unseres Intellekts, „und ist mit diesen nicht eigentlich zu erfassen". Warum „nicht eigentlich?" weßhalb so vorsichtig? Warum nicht mit der Bibel und der Kirche sagen: Es ist höher als aller Menschen und Engel Verstand?

Der organlose Wille wird vollkommen deutlich, sobald Schopen-

hauer auf animalischen Magnetismus, Somnambulismus, Magie u. dgl. zu sprechen kommt. Er behauptet: der Magnetiseur läßt seine Gedanken in die Somnambule übergehen; das sei kein influxus physicus, sondern eine actio in distans. Doch pocht ihm bei seinem „Rest von Schöpferkraft" das skeptische Gewissen: hier „gerathe er in mystische Bildersprache", es seien das „ungewisse Thatsachen".

Er findet, daß sein Wille daran ist, Hexenmeister zu werden, und er erschrickt vor der letzten Consequenz.

Neben dem absoluten, organlosen Willen kann sich nun die Vorstellung oder das Erkennen gar nicht mehr halten. Der weise Kant mußte vom Standpunkt des Absoluten ergänzt werden, Schopenhauer destillirte ihn auf Berkeley, auf den absoluten Idealismus, den er dann doch wieder in Abrede stellt. Kant war der Philosoph der Erfahrung, in deren wissenschaftlicher Behandlung er selbst so Großes geleistet. Er hielt fest an dem „fruchtbaren Bathos der Erfahrung", die er uns nur lehrte, als menschliche zu fassen und zu würdigen. Er wollte nichts davon wissen, daß alle Erkenntniß durch Sinn und Erfahrung lauter Schein wäre und erklärte im Gegentheil: aus blos reinem Verstande oder reiner Vernunft komme man nur zum Scheine. „Begriffe ohne Anschauung sind leer." Kant endlich, und das ist die Hauptsache, setzt zu Anschauung und Vorstellung nothwendig ein Was, einen Inhalt als gegeben voraus; er stellt nirgends die Realität der Welt in Abrede, obgleich wir sie nur sub specie humani erblicken.

Das sieht nun aber bei Schopenhauer ganz anders aus. Zunächst zwar scheinen wir uns noch in der Nähe Kant's aufzuhalten. Die „empirische Realität" soll „unangetastet" bleiben; nur sei „das empirisch Reale" zweifach durch das Subjekt bedingt, materiell als unser Objekt, formell in seiner Art und Weise. Das heißt doch wohl: Einmal ist das Objekt nur da durch und für uns, und zweitens ist der Modus seiner Existenz gänzlich unser Werk. Das Zweite kann man zugeben, hinter dem Ersten lauert Berkeley und der absolute Idealismus. Man glaubt, es müsse doch Etwas vorhanden sein, was wir nur subjektiv-menschlich faßten; wenn aber die Realität auch materiell als Objekt von uns bedingt ist, so fahren wir mit der Stange im Nebel herum.

Längere Zeit glaubt man, Schopenhauer fasse die Sache so: Für das Moner ist die Welt ein gliedloses Ungethüm, für den Polypen ein schreckliches Monstrum 2c. Erst von dem Menschen wurde sie

menschlich angeschaut, heute gibt es so viele Welten als Bewußtseinsformen. Aber Schopenhauer reißt uns aus dieser Täuschung, wenn er sagt: Locke kritisirte die Sinnesfunktionen, indem er erklärte, meine Sinne verbürgen nichts über die objektive Beschaffenheit der Ursache der Erregung, sie sagen mir blos, daß diese Erregung stattgefunden hat. Kant kritisirte die Gehirnfunktionen und zeigte, daß wir durch Raum, Zeit und Kategorien so anschauen und denken müssen, wie wir es thun. Berkeley und ich setzen die Bedingungen des Objekts ins Subjekt und erklären die Unmöglichkeit des Realismus. Nicht der Spiritualismus ist die Rettung vor dem Materialismus, sondern der Idealismus: die Materie hängt ganz von mir ab, sie besteht nur in meiner Vorstellung. Eigentlich existiren weder Subjekt noch Objekt, sondern sie bilden zusammen die Welt der Vorstellung. Das rein Metaphysische ist der Wille.

Wie verträgt sich diese Behauptung mit der folgenden: „Das angeschaute Objekt muß etwas an sich selbst sein, und nicht blos etwas für Andere; denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung und wir hätten einen absoluten Idealismus"?

Und wie verträgt sich das wieder mit der Aufstellung: Ohne das erste Insektenauge, dessen Vorstellung die Welt war, war nichts vorhanden? Dann gibt es an und für sich gar kein Objekt, keine Welt. Wir stehen im absoluten Idealismus. Und selbst der Wille, der als absoluter wirklich existirt, bedarf erst eines percipirenden Subjektes, um vorhanden zu sein.

Da sind doch die Idealisten des Geistes viel verständlicher, wenn sie, wie Bacon, allen Bewegungen „Perception" zu Grunde legten, oder wie Kepler den Planeten „Erkenntniß" verliehen, vermöge deren sie ihre elliptischen Bahnen treffen.

Schon Schelling entdeckte einen doppelten Willen, den Willen des Grundes und den Willen der Liebe. Schopenhauer taufte den ersteren den „Willen zum Leben", den andern (recht unglücklich) die „Verneinung des Willens zum Leben". Der Wille wird immer kuriofer, je näher man ihn prüft und je stärkere Foltermittel man gegen ihn anwendet. Er ist absolut, von aller Causalität unabhängig, gleich Gott. Er ist grundlos und bringt Alles hervor, auch das Gehirn und den Intellekt, die Leuchte, mit der er sich selbst beleuchtet. Der Intellekt ist nur das Posterius, das Produkt, der Wille das Prius, der Producent. Aber durch den Intellekt, den Erzeugten des Willens,

sollen wir uns von der Schnödigkeit des Willens selbst überzeugen, und dann den Willen in uns tödten. Wir existiren nur von des Willens Gnade, wir denken nur, so lange er das Gehirn erhält, und doch sollen wir das Absolute verneinen, wir sollen noch stärker wollen als es selbst, absoluter sein als das Absolute. Der Wille hat uns in der Tasche, und jetzt sollen wir ihn in die Tasche stecken!

Der Wille ist zunächst das wahre „Ding an sich" (der alte Kant lächelt), dann aber auch im Individuum der Charakter, vorn der „empirische", im Hintergrunde der „intelligible" Charakter. Schopenhauer's intelligibler Charakter ist aber nicht ideal oder typisch, sondern nur der Totalbegriff des in der Praxis sich ausdrückenden Charakters. Und von diesem Willen des intelligiblen Charakters heißt es: „In seinem Esse liegt die Freiheit, er hätte ein anderer sein können, und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst".

Der Individualwille ist doch nur ein Ausfluß des absoluten Willens, und er soll „frei" sein; er macht sich selbst zu dem was er ist! Was sagt der absolute Wille dazu, läßt er sich das gefallen?

Der Wille ist frei, er, der die blindeste Nothwendigkeit repräsentirt. Und nicht etwa der absolute Wille, der allerdings insofern frei ist, als er nur die gegebene Welt duldet, sondern der Wille im einzelnen Menschen. „Jeder trägt sein Dasein, ganz so wie es ist, mit strengstem Rechte, denn sein ist der Wille." El mayor delitto del hombre es haber nacido, sagt der erbsündhafte Calderon. Und der Philosoph Schopenhauer acceptirt das vollständig, indem er hinzufügt: „Die Menschen sind . . . nichtswürdig".

Wir sind durch den Willen, wir sind der specialisirte Willen, und wir sind . . . nichtswürdig. Der Wille ist also ruchlos. Wo bleibt die Freiheit? — Im Selbstmord? — Nein, der Philosoph verbietet, verdammt ihn, man begreift nicht recht warum. Man kann doch den Willen zum Leben nicht stärker negiren, als wenn man dem Willen das Leben entzieht. Aber nein, der Wille ist „metaphysisch", er existirt auch ohne leibliche Organe. Er spottet des Selbstmörders, der sich an der Wirkung vergreift und die Ursache nicht trifft, das Accidenz tödtet und die Substanz leben läßt. Was aber dann, und wo steckt die „Freiheit", die Schelling'sche „Freiheit" des Willens, die „Freiheit" des „intelligiblen Charakters?" — Wie komme ich, nichtswürdiger Wille, dem grundlosen Willen bei? Samiel und o Haus des Beelzebub, helft!

Der Wille ist metaphysisch. Similia similibus. Nur die Metaphysik kann helfen. Nicht das Leben ist zu verneinen, sondern der Wille selbst. Durch wen? Durch mich, den Willen, vom Intellekt beleuchtet, anderswo heißt es „begleitet, nicht geleitet". Dieser beleuchtende oder begleitende Intellekt übt auf den Willen eine nur durch Buddhistische Zauberei erklärliche Wirkung aus; er verwandelt den ruh- und ruchlosen Thunichtgut in einen Derwisch, Anachoreten, Büßer. Die Askese ist die Verneinung der höchsten Willenserscheinung, mit der höchsten fallen auch die schwächern Erscheinungen, die Thierheit, weg.

Die Wurzel des Schopenhauer'schen Systems wird vierfach: Buddha ist hinzugetreten, Buddha zu Kant, Fichte, Schelling.

Leider ist dem bekehrten Willen so wenig zu trauen, wie weiland Reinhard dem Fuchs. Deßhalb muß die Verneinung des Willens durch steten Kampf erneuert werden.

Könnte man die Confusion, welche durch den steten Mißbrauch des Wortes „Willen" entsteht, einen Augenblick vergessen, so möchte man sich von der allbekannten, hausbackenen Moral angeheimelt glauben. Wir lesen sogar: „Die Stärke der Erkenntniß bringt guten Willen hervor!"

Frauenstädt, der Juden-Evangelist, der seinen Messias beständig ins Verständliche zu übersetzen und ihm die dogmatischen Spitzen abzubrechen sucht, ist höchst vergnügt über diesen raisonnablen „guten" Willen. Er begrüßt ihn als „moralischen Adam", der dem Treiben des „natürlichen Adam" widerspreche. Leider bedeutet die Concession nicht mehr, als daß Schopenhauer sich der lichten Momente nicht ganz erwehren konnte, daß aber auf Grund seiner „Metaphysik" ein guter Charakter undenkbar ist. Er stellt das Intellektuelle in seiner höchsten Entwickelung dem Praktischen, Ethischen entgegen, und statuirt die Entzweiung des Einzelwillens nur in extremis, beim Verzweiflungskampfe der Askese.

Ganz entschieden behauptet er: „Der einzige Fall, wo die Freiheit des Willens auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie dem, was erscheint, ein Ende macht". Nämlich den Willensäußerungen, dem Drang zu leben. Das aber ist platterdings unmöglich, denn das dürftigste Anachoretenleben fristet sich immer noch selbst, hat also den Willen zum Leben, und thut gar nichts Anderes als was die alte Moral sagt: Beherrsche deine Leidenschaften, gebiete durch die Vernunft deinen Trieben! Um den Willen aufzuheben,

müßten wir uns Alle miteinander zu Tode hungern, wozu grade Schopenhauer am Wenigsten Lust zu haben schien.

Wie seltsam! Wo uns in einer Waldlichtung der Schopenhauer'schen Willenslehre ein moralisches Axiom zugänglich wird, da erinnern wir uns sofort an Spinoza und Kant. Und grade gegen den Kant'schen Imperativ zieht Schopenhauer nach allen Regeln der Kriegskunst zu Felde. Das Beste, was man gegen diesen Imperativ vorbringen kann, hat Schopenhauer gesagt. Was aber will die Schwierigkeit des Kant'schen „Du sollst" besagen, gegen die Unmöglichkeit, den Willen in sich aufzuheben! Kant's Appell vom empirischen Charakter an den intelligiblen, jenes letzte und einzige Postulat, welches Kant den Liebhabern eines absoluten Moralprincips empfahl, ist ja im Wesen nichts Anderes als die Versenkung des Einzelwillens in die idealen Allgemeinheiten oder platonischen Ideen Schopenhauer's, von denen noch die Rede sein wird, jene Einkehr Schiller's im „Reiche der Schatten", wo sich der ganze Mensch beseligt erhöht.

Aber nein, das Kant'sche Sittengesetz ist unserm Philosophen noch nicht uneigennützig genug, da das „Soll" im „höchsten Gut" Belohnung finde. Bei den Hindu hingegen werde das Hoffen eines Lohnes stets als der Weg der Finsterniß geschildert.

Was aber verlangt Buddha-Schopenhauer? Der ganz wollende Mensch soll gar nicht mehr wollen, er soll seine Substanz aufgeben. Mit einem Male wird er als pure Intelligenz aufgefaßt und die Forderung an ihn gestellt: wie Münchhausen von der Kanonenkugel der Nothwendigkeit auf die Kanonenkugel der Freiheit überzuspringen. Die Vernunft ist nach Schopenhauer nicht die Quelle der Ethik und des Gewissens, da sie blos Logik sei; und der höchste Vernunftakt bildet den Ausgang seiner Ethik! Er perhorrescirt den „Selbstzwang" und gebietet, die Zwangsjacke der Askese anzulegen!

Was will er? Sich kasteien und keinen Lohn dazu haben. Keinen Lohn? Als ob die Seelenruhe der Willenlosigkeit kein Preis wäre! Als ob im Nihilismus der Nirwana nicht die alte „Glückseligkeit" umherschwämme! Kant fordert ja auch keinen Lohn, und wenn man ihm diese Uneigennützigkeit als Eigennutz anrechnet, so mache man doch nur die Anwendung auf die Weltentsagung! Das Kant'sche Sittengesetz ist ja gleich und parallel der richtigen Selbstverleugnung des Willens.

Schopenhauer selbst nennt den stoischen Weisen das Ideal des

Menschen. „Glück durch Geistesruhe" sei das Höchste, die Tugend sei nur Mittel zum Zweck. Auch das ist eudämonistisch, sobald das „Glück" angestrebt wird. Wer es durch die Tugend anstrebt, muß wenigstens etwas dafür thun; die Ataraxie als Mittel ist egoistisch.

Das „Glück durch Geistesruhe" beschränkt auch das Thun für Andere auf das „Mitleiden", zu dem nach Schopenhauer „Menschenliebe und Gerechtigkeit" erst die Vorstufen wären. Wenn die Verneinung des Willens das Aeußerste ist, wozu wir es bringen, so muß auch der Willen im Andern verneint werden, und dann bleibt nichts übrig, als das Bedauern, daß Andere diese Verneinung noch nicht vollzogen haben.

Verständig gesprochen, heißt „Mitleid" nichts Anderes als das Krankenwärter-Gefühl im humanistischen Spital Herder's, auf welches Göthe anspielte. Mitthun ist besser als Mitleiden; ein gemeinsames Sichstemmen gegen die Unbilden des Kampfes um's Dasein, das ist die Negation der abstrakten Evolution.

Wir sind mit den Sonderbarkeiten des Willens noch nicht zu Ende. Bis zu Schopenhauer hat man die Idee als ein Produkt der Vernunft betrachtet, als eine Synthese von Empfindung und Begriff, als eine Vereinfachung und Verallgemeinerung zugleich: die bunte Mannigfaltigkeit des Schönen, Guten oder Wahren wurde durch einen psychischen Akt in Eins gedichtet, und was nur hier, da und dort schön, gut oder wahr sein mochte, das erhielt in der Idee sein Gesetz. Schopenhauer stößt das um: die Idee ist ein Akt des Willens, eine „Objektivation des Willens". Nach alter scholastischer Sitte können die Ideen nur aus dem Absoluten herauskommen; Schopenhauer's Absolutum aber ist der Wille.

Diese Ideen liebt Schopenhauer, er findet sie herrlich, erhebend, dem Menschen die mögliche Beseligung gewährend. Die Lectüre Platon's hat gewirkt. Nun kommen aber diese herrlichen Ideen aus demselben Willen heraus, der auch wir sind; wir sind beide desselben Stoffes. In uns aber ist der Wille ruhe- und ruchlos, und in den Ideen ist der Wille „ewig klar und spiegelrein und eben". Wie können die Bilder (εἴδη) so schön sein, wenn das Material so schlecht ist? Muß man nicht nothwendig von den schönen Spiegelbildern auf wenigstens nicht unschöne Gegenstände schließen?

Ganz anders und sehr begreiflich würde sich die Sache gestalten, wenn unser Empfindungs- und Combinationsvermögen die vielleicht nur sporadisch existirenden, vielleicht im Chaos verlornen Elemente des Schönen, Guten und Wahren synthetisch verbände, zusammenschmölze und so die Idee dem Leben entgegensetzte. Man würde doch begreifen wie und wo. Daß aber der rohe Nisus formativus, der lauter schlechte Waare producirt, plötzlich in Wolkenkuckucksheim eine Reihe von Schmuckkästchen voll köstlicher Bijoux deponirt, das ist schlechthin unbegreiflich.

Das ist Eins. Ferner. Wie kommt der grundlose Wille, der in Nichts eingeht, keine Unterschiede kennt, auf einmal zu „Stufen seiner Objektivation". Ist das sein, des Willens, Thun, oder wieder nur meine subjektive Illusion? Aber es heißt doch: der Wille objektivirt sich; mein Intellekt kommt doch erst an die Reihe, wenn der Wille seine Arbeit gethan hat!

„Der Wille an sich und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen, liegt außerhalb der Zeit und dem Raume; die Vielheit liegt nicht in ihm, noch unmittelbar die Stufen seiner Objektivation, d. i. der Idee, sondern kommt erst den Erscheinungen dieser zu; erst die Causalität bestimmt den vervielfachten Erscheinungen ihre Stelle, regelt die Ordnung." Kurz, Kant's Lehre von der dreifachen Brille des Raumes, der Zeit und der Kategorien, speciell der Causalität, welche nicht Beschaffenheiten des Dings an sich sind. Aber ist es nicht offenbar, daß das Ding an sich, hier der Wille, etwas Besonderes thun, eine ganz specifische Anregung geben muß, damit ich, vermöge meines Causalitätsgesetzes, grade die Stufen seiner Objektivation erkenne und unterscheide? Woher käme sonst der Unterschied zwischen Krystall, Säugethier und Schicksal? Das bloße Ding an sich, hier der Wille, wenn er in Nichts eingeht, keine Unterschiede kennt, müßte mir stets als Eins und Dasselbe, als Krystall, Säugethier oder Schicksal erscheinen. Oder wechselt und steigert sich blos mein Bewußtsein, folglich dessen Handhabung des Causalitätsgesetzes? Unser Bewußtsein ist aber ja Bewußtsein vom Leibe, vom Willen, und kann nicht wechseln, ohne daß sein Träger sich ändert. Wahrlich, nie hat ein Schüler seinen Meister ärger compromittirt, und zwar nicht durch Schuld des Meisters, als es Schopenhauer, Kant gegenüber, durch die Einschmuggelung des Fichte-Schelling'schen Willens in den „transcendentalen Idealismus" gethan hat.

Die „adäquate Objektivation des Willens" ist schon an sich ein

höchst verdächtiger Ausdruck. Adäquat Wem? Doch dem Wesen des Willens. Immer haben wir durch unsere subjektiven Anschauungs- und Erkenntnißformen nur Relationen der vermeintlichen Dinge gesehen; auf einmal sehen wir Stufen des Wesens selbst, Stufen des Dings an sich! Wie kommen wir zu solcher Offenbarung? „Durch innere physiologische Vorgänge, welche die Thätigkeit des Gehirns reizen und erhöhen.“ Also durch wirkende Ursachen. Da wären wir ja beim reinsten „Naturalismus“ angelangt!

„Der Wille ist nie Ursache“, — auch nicht seiner eignen Objektivation? Auch nicht der Stufen dieser Objektivation? „Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als blos anschauliche, geht ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße μηχανὴ, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ — Und dann: „Die Objektivation ist nur für die Vorstellung“, der Wille bleibt „unbewegt mitten im Wechsel“. Dennoch kommt zuletzt gar „Zweckmäßigkeit“ in den Willen, obgleich jeder „Zweckbegriff“ in der Natur streng geleugnet wird.

Alles dies ließe sich vortrefflich deuten, wenn wir die Sache natürlich nähmen. Ja, der Intellekt kommt zuletzt, ist die Blüthe unserer Welt, und er ist so gut organisch wie jedes Glied unseres Leibes. Ideen sind nur für die Vernunft, sie sind keine realen Wirklichkeiten. Die Weltgesetze wirken zweckmäßig im Resultate, aber nicht zweckbewußt a priori.

Sobald aber der Kobold „Wille“ hineinfährt, entsteht ein wahrer Hexentanz auf dem metaphysischen Blocksberge. Der Wille schafft den Intellekt, und bleibt selbst stockdumm. Der Wille objektivirt sich, und bleibt dabei stockstill, grade wie der Gott, der sich dreieinig auseinander legt. Der Wille ist grundlos, und setzt die Zweckmäßigkeit!

Plato kreuzt die Berkeley'sche Welt gar kurios; der absolute Idealismus erklärt die Welt für einen Traum, die Einzeldinge führen nur imaginäre Existenz. Jetzt aber kommt auch noch die Idee, um die Dinge in traumartige Existenz herabzusetzen, das Leben ist nur noch in der Idee. Durch die Ideen erst tritt die Welt als Vorstellung „gänzlich und rein hervor“. Der Wille objektivirt sich in ihnen vollkommen, denn die Idee ist „die adäquate Objektivität“.

Man sollte wenigstens denken, der Wille sei rehabilitirt, da er die Ideen geboren hat, und da diese herrlichen Spiegelbilder, in die

sich der absolute Wille zerstreut, gleich den complementären Farben in's reine edle Weiß zurückstrahlen. Leben wir also in der Idee, ohne Idee ist noch nichts Großes entstanden, ohne Idee noch kein glücklicher Augenblick genossen worden! Aber nein, die Idee reicht nicht aus, entzieht uns nur auf Momente dem rasenden Wirbel des Willens in den Einzeldingen. Der Wille hat uns mit seinen Ideen doch nur geäfft; wir müssen über die Objektivation hinweg springen und den Missethäter selbst an der Gurgel fassen.

Es ist natürlich unmöglich, für diesen Schopenhauer'schen Willen eine Lanze brechen zu wollen, da der Harnisch des Vertheidigers aus lauter Lücken besteht. In diesem defecten Zustande reitet auch Frauenstädt in die Arena. „Der Wille bedarf der Erkenntniß", welche zuletzt herauskommt. Wenn das noch „Monismus" sein soll, wie Frauenstädt behauptet, so muß die Erkenntniß für nichts geachtet werden. Der Wille ist Alles und das Eine. Dann aber soll es ein „willensfreies" Erkennen geben. Das heißt, den Willen negiren und das Erkennen als Alles und Eins setzen. Thilo aber hatte Recht, als er behauptete: Der Mensch könne eigentlich gar nicht abstrahiren, wenn der Wille den Intellekt hervorbringe. Denn der Wille ist Wesenhaftigkeit und kann nicht über sein eigenes blindes Wesen hinaus.

Frauenstädt parirt: Das Lostrennen der Erkenntniß vom Willen ist nicht absolut, sondern relativ. Die Erkenntniß trennt sich nur vom subjektiven Willen, nicht von dem Willen, welcher die Idee bejaht. — Warum hebt Ihr dann den Willen auf? er ist ja zu gebrauchen!

Frauenstädt hat sich da eine bequeme Position herausgesucht; nach ihm ist bei Schopenhauer Alles relativ: das Nichts, die Nirwana selbst, ist relativ. Der Wille ist relativ, nur in Bezug auf die Erscheinung zu nehmen. Solche relative Philosophie wäre aber füglich unter den Scheffel zu stellen; denn Sir John Falstaff macht sie auf Verlangen bei jeder Flasche Sekt.

Wenn alle Stricke reißen, so heißt es bei Frauenstädt, der Wille sei zwar Wesen, aber nicht Substanz, und könne daher aufgehoben werden. Verrücktes Weltwesen, das sich aufheben läßt! — Der Wille ist secirt, bestatten wir ihn!

Mehr noch als der geplünderte Fichte hat Hegel von dem „zankenden und scheltenden Tone“ Schopenhauer's zu leiden gehabt. Das „Zanken und Schelten“ geht hier sogar in's Schimpfen und in den Hökerweiberton über. Schopenhauer hat die Wahrheit so sicher gefunden, er weiß sich so zuverlässig als den „Philosophen des 19. Jahrhunderts“ und der folgenden Jahrhunderte, daß er das verwegene Wort ausspricht: „Ich erkenne nicht an, daß zwischen mir und Kant irgend etwas in der Philosophie geschehen sei“. Von Aristoteles bis Kant nichts, von Kant bis Schopenhauer nichts. Die philosophische Dreieinigkeit, die metaphysische Trimurti lautet demnach: Aristoteles, Kant, Schopenhauer.

Hegel existirt nicht. Und doch waltet eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen Hegel und seinem Verächter ob. Beide schlagen über Kant zurück in die scholastische Metaphysik. Nur hat sich Hegel männlich frei gehalten von jedem romantischen Anfluge, während Schopenhauer mitten in den romantischen Orientalismus, in das Vedenthum hineinplumpste und im Meere der Phantasie einen rationellen Ankergrund suchte.

Hegel setzte als Panlogist die absolute Idee, aus der sich Alles herausschält, in welche Alles zurückläuft. Schopenhauer setzt als Panbuletiker oder Panvoluntarist den absoluten Willen, der Alles gebiert, sogar den Intellekt, und der Alles verschlingt, wenn man ihn nicht an sich selbst aufhängt.

Die absolute Idee objektivirt sich in den besondern Ideen; der absolute Wille thut desselbigen gleichen.

Das „Dieses“, das „Hier“ existirt nicht vor dem Angesichte des Begriffes, an dem sie einzig ihren Bestand haben. Das Einzelwesen hat keine Bedeutung vor der Platonischen Idee, in deren Betrachung es sich allein eine Weile retten kann. Zuletzt muß sich der „Geist“ in den „absoluten Geist“ flüchten — der Einzelwille beginnt seinen Verzweiflungskampf mit dem absoluten Willen.

Hegel wie Schopenhauer haben es freilich erst dem Einzelnen, dem „Dieses“ und „Hier“ abgelernt, was dahinter steckt; aber Beide thuen, als ob sich die Sache umgekehrt verhielte, als ob sie erst vom Begriffe auf das Einzelne gekommen wäre. Beide sind Realisten im scholastischen Sinne.

Wenn der Wille durch seine sämmtlichen Erscheinungsstufen bis zur Schwere hinabsinkt, so ist das um nichts verschieden von der

Hegel'schen Idee, die sich im gestirnten Himmel zur „Quantität" herabsetzt. Gott oder das Absolute geräth beidemale „außer sich", er verliert sich, um später wieder „zu sich selber zu kommen". Und beidemale kommt er zu sich selbst im Menschen, wo sich der Begriff selbst begreift, oder wo sich der Wille die Fackel des Intellekts anzündet.

Mit Recht fragen Haym und Trendelenburg: Wie wird der Wille Kraft, wie specifizirt sich das Allgemeine zum Besondern? Schopenhauer gebe darüber keine Aufklärung, er begnüge sich mit Analogien. Dasselbe kann man von Hegel sagen, der in der Dialektik des Begriffes nicht das logisch Nothwendige, sondern das sachlich Vorhandene herauskeimen läßt. Kein Mensch, sagen Jene, habe den Willen so gekannt wie Schopenhauer ihn hinstellt. Kein Mensch, fügen wir hinzu, hat das Sein gleich Nichtsein gekannt, noch gar aus Sein und Nichtsein etwas „werden" sehen, außer beim Taschenspieler.

Noack stellt Hegel und Schopenhauer in ihrem Ausgange so einander gegenüber:

Hegel ging von der Schelling'schen Weltseele zum Weltwissen, Schopenhauer zum Weltwillen über. Die Antipoden faßten also entgegengesetzte Begriffe als gleich absolut.

Die allgemeinsten Begriffe, die höchsten Abstraktionen kommen psychologisch zuletzt, sind erst der geübtesten psychischen Thätigkeit möglich. Die Urvölker, so weit wir sie kennen, haben nicht mit solchen metaphysischen Entitäten angefangen, wie Sein, Nichtsein, Werden, Dasein, oder Wille, Objektivation, Zwiespalt des Willens mit sich selbst, Hervorgehen des Intellekts, welche Entitäten erst am Ende aller Enden in eines Menschen Hirn kommen konnten. Die Philosophie oder das was von ihr übrig bleibt, soll bei der Kulturgeschichte in die Lehre gehen und die Völkerpsychologie ihrem Studium zu Grunde liegen. So nur kann sie auf erfahrungsmäßigem Boden das Denken der Menschheit werden sehen, und, freilich von ganz andern Ausgangspunkten aus, mit Schopenhauer übereinstimmen: daß die Geschichte der Philosophie (richtiger des menschlichen Denkens) die ganze Philosophie sei. Die formale Logik, welche Schopenhauer noch hinzufügt, ist sammt ihrer Entwicklung in jener Geschichte schon begriffen, und braucht daher nicht besonders betont und empfohlen zu werden.

Der Schopenhauer'sche Wille ist nichts weiter als der Nisus, die Werdelust, Lebenskraft, auf ihrer untersten Stufe bereits eine Personifikation, etwas Menschliches, das der Natur untergeschoben wird. Die

Objektivation des Willens ist die Transmutation und Potenzirung der Kraft. Die Hegel'sche Idee reducirt sich auf das Verständniß des causalen Zusammenhangs der Dinge, auf die erprobte ratio der beobachteten causa, auf vorsichtige Handhabung der Deduction von inductiven Thatsachen aus.

Soll der Wille, soll die Idee mehr sein, werden sie metaphysicirt, so geht dem Gedanken der Athem aus, es entsteht jene Krankheit der Engbrüstigkeit, in welcher wir die Lücken unseres Weltwissens ex corde stopfen möchten, und stets darauf hinauskommen, die Welt im Innersten durch ein uns verwandtes Wesen zusammenhalten zu lassen. Die Idee und gar der Wille sind doch nur Anthropologica.

Wahrhaft naiv äußert sich über diesen Punkt Schopenhauer selbst, und zwar an einer Stelle, wo er hartnäckig die Wesentlichkeit des Willens zu betonen vermeint. Es sei, sagt er, das gröbste Mißverständniß, den Willen für ein bloßes Wort zu nehmen, das eine unbekannte Größe bezeichnen solle; vielmehr beruhe der Wille auf der realsten Realerkenntniß. Es sei die Zurückführung des uns ganz Unbekannten und Fremden, der Naturkraft, auf das uns am Genauesten und Intimsten bekannte, welches uns nur in unserem eigenen Wesen unmittelbar zugänglich sei. — Das ist es ja gerade, was wir behaupten: eine uns gänzlich unbekannte Größe wird durch ein Wort bezeichnet, welches im höchsten Organischen seinen guten Sinn hat, und gegen die Uebertragung eines organischen Begriffes auf das Nichtorganische protestiren wir.

Der Wille ist das „Metaphysische". Der Wille ist die Gravitation oder Attraktion, der Wille ist die Krystallisation, der Wille ist der Chemismus, der Wille ist der physiologische Organismus. Also ist das Metaphysische die Gravitation, Krystallisation, der Chemismus, der Organismus. Nomen, ein Name.

Zugegeben, wir wissen nichts vom Geheimniß der Gravitation, der Krystallisation ꝛc., wir sind auf Beobachtungen und hypothetische Annahmen beschränkt. Was wissen wir denn, wenn wir alle jene Vorgänge „Willensakte" taufen? Es stellt ein Wort sich ein. „Der Wille macht das Hühnchen im Ei."

Schopenhauer: „Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unseres (vegetativen) Wesens,

die „Metaphysik“ desselben, welches die organischen Funktionen als ihr Primum mobile voraussetzen, darf nie pausiren, wenn nicht das Leben aufhören soll, und ist auch als ein Metaphysisches, Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig.“ Das blos Organische, das Vegetative, ist also das Metaphysische; die cerebralen Funktionen sind dagegen — körperlich! Man kann noch weiter hinabgehen, zum Ernährungsprocesse der Pflanze während ihres „Schlafes“: so ist nicht die Entfaltung und Schließung der Blüthe, sondern die Aufnahme von Wasser durch die Wurzeln, von Kohlenstoff durch die Blätter, das „Metaphysische“. Die Erde dreht sich beständig um sich selbst und um die Sonne: dieser Drehungsproceß ist das „Metaphysische“. Sauerstoff und Wasserstoff bilden auf „metaphysische“ Art das Wasser. Die ganze Naturlehre ist eitel „Metaphysik“; was unsere Kinder am Leichtesten begreifen, das gerade ist das Allerschwerste.

Der Wille ist gleich Irritabilität und Contractibilität der Muskeln, folglich die Metaphysik das ganz Natürliche im Organismus. Nur soll die Muskelaktion nicht Wirkung, sondern blos Erscheinung des Willens sein. Natürlich, denn die „Wirkung“ wird von der Irritation und Contraction besorgt. Der Wille sitzt nur als müssiger Spiritus familiaris im Gehäuse; er ist Bruder Uebrig; er und die „Metaphysik“.

Schopenhauer sagt es uns selbst: Naturkräfte und Willen sind identisch. Materie und Naturkräfte bleiben von den Ursachen unberührt, sie sind die Bedingungen der Causalität. Die Materie ist blos die Sichtbarkeit des Willens. — Hierbei jedoch ist Eines zu viel; Materie allein ist schon die Sichtbarkeit der Kraft, der metaphysische Willen hat da weiter kein Geschäft. Man könnte auch sagen: Kraft ist das einzig mögliche Mittel, Materie sichtbar zu machen; aber der Wille ist dabei wiederum durchaus überflüssig.

Priestley und nach ihm Kant lösten die Materie in lauter Kräfte auf. Nach Kant im Besondern wäre die Materie der Verein zweier Kräfte, der Attraktion und Repulsion, und Schopenhauer selbst erklärt Kraft und Stoff für identisch. Wird hier der reine Monismus gelehrt, so bleibt abermals für den allmächtigen Willen nichts zu thun übrig; er ist die bloße Superfötation der spekulativen Phantasie.

Ohne Metaphysik keine Ethik, heißt es sodann. Das hat allerdings Kant bewiesen, denn um eine absolute Ethik zu gründen, mußte er zu dem hinter der Erfahrung steckenden „intelligiblen Charakter“ greifen.

Nur so glaubte er die „Freiheit“ zu retten, und ohne „Freiheit“ keine Ethik, weil ohne Freiheit keine Verantwortlichkeit. Welche Ethik aber soll aus einer Metaphysik herauskommen, die Schopenhauer selbst erklärt als die „Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei“? Welcher Dinge? Doch der natürlichen Dinge, da wir absolut keine andern Dinge uns auch nur denken können. Also die natürliche Ordnung wäre nicht die wahre Ordnung der natürlichen Dinge! Und auf diese Ansicht soll ein Gesetz basirt werden, welches dem Menschen sagt, wie er sich zu betragen hat, was er in der unwahren Ordnung der Dinge thun und lassen soll. Nämlich: die unwahre Ordnung der Dinge leugnen, sich in den Schmollwinkel hocken, nicht mitthun. Das ist die ganze „metaphysische“ Ethik.

Und von dieser „Metaphysik“ behauptet Schopenhauer, sie würde sich eines Tages als Wissenschaft neben Logik und Mathematik stellen. Denn seine eigene Metaphysik meint er doch wohl, wenn er, im Gegensatz zu Kant, der jede Erfahrung von der Metaphysik ausschloß, diese Wissenschaft auf die Verbindung der äußern mit der innern Erfahrung gründend, sagt: a priori gewiß seien bis jetzt nur Logik und Mathematik. „Aber wenn einmal ein richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird, so wird ihr die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft zukommen.“

Lassen wir den Rangstreit zwischen Wissenschaften a priori und a posteriori, der sich bei Lichte betrachtet, in blauen Dunst auflöst; denn „Wissenschaft“ und „a priori“ zischen wie Feuer und Wasser auf einander. Wissen ist immer Vermittlung. Dagegen betrachten wir uns einen Augenblick die Basis der Schopenhauer'schen Metaphysik: Verbindung der äußern Erfahrung mit der innern, wobei die letztere den Schlüssel zu jener abgibt.

Wenn ich einen Vogel singen höre, so ist das eine äußere Erfahrung. Jetzt denke ich nach, ob ich diese Erfahrung schon gemacht und folglich innen aufbewahrt habe oder nicht. Ich vergleiche die Höhe des Tons, die Stärke der Stimme, das Analogon von Melodie mit meinen Erinnerungen in diesen Punkten. Stellt sich Identität heraus, oder ist der Gesang mir völlig fremd: in beiden Fällen habe ich innere und äußere Erfahrung mit einander in Verbindung gebracht und in beiden Fällen ist die innere Erfahrung der Schlüssel zur äußern. Ist das nun Metaphysik?

Damit man aber nicht sage, wir schrieben unsere Argumentation auf die tabula rasa Locke's, und als wollten wir jede innere Erfahrung für nachweisbar erklären, nehmen wir ein anderes Beispiel, eins aus der moralischen Welt. Ein Politiker, Staatsmann, Eroberer, führt einen großen Schlag aus, eine ganze Nation liegt ihm bewundernd zu Füßen, errichtet ihm Denkmäler bei Lebzeiten; er ist groß, unsterblich. Ich erwäge die Motive seines Thuns und finde überall den schmutzigsten Egoismus, die schäbigste Ruhm- und Raubsucht; ich überdenke die in Bewegung gesetzten Mittel zum Zwecke, und gestehe mir, sie seien niederträchtig; mit andern Worten, ich vergleiche die äußere Erfahrung mit der in mir angesammelten, erworbenen oder traditionellen, anerzogenen oder vererbten inneren Erfahrung, und diese innere Erfahrung gibt mir den Schlüssel zum Verständniß der äußeren: ist das Metaphysik?

Man denke doch nur nach, ob Einer im Stande ist, irgend einen Fall, sei es in der Natur, oder im Gebiete der Kunst, der Moral, des abstrakten Denkens, zu beurtheilen, wenn er nicht psychische Thätigkeit mit Sinnesthätigkeit verbindet und in letzter Instanz deductiv verfährt, um zum Schlusse zu kommen. Wenn das nun Metaphysik ist, so ist eben jeder Denkproceß, vom primitivsten bis zum sublimsten, ein metaphysischer Akt; zahlen wir uns aber nicht mehr mit Worten, so bleiben wir bei dem hausbacknen Worte „Denken". Der physiologische Proceß des Denkens bietet so viele und große Schwierigkeiten der Erklärung, als der rabiateste „Metaphysiker" nur wünschen mag.

So haben wir denn beide Seiten betrachtet: das Werden und das Erkennen an sich, und auf beiden Seiten gesehen, daß die Metaphysik sich in uns wohlbekannte Dinge auflöst, daß gar kein Grund vorhanden ist, einen neuen Namen zu gebrauchen, daß aber die Einführung eines solchen neuen Namens nur geeignet wäre, Verwirrung in den Köpfen und Unheil in der Wissenschaft anzurichten.

Frauenstädt erklärt: Bei Schopenhauer sei Alles „relativ". Wir finden das wahr bis in seine absolutesten Behauptungen hinein. Suchen wir unter dem Schilde der Relativität zum versöhnenden Abschlusse mit dem originalen Denker und eminenten Schriftsteller zu gelangen. War es ja doch nur der unwiderstehliche Drang nach Wahrheit, der uns die Feder hin und wieder schärfer gespitzt und den Gallapfel in der Tinte ein wenig aufgerührt hat.

Hält man den Unterschied Schopenhauer's zwischen intelligiblem und empirischem Charakter streng fest, der auf dem Dualismus von Wille und Erkenntniß ruht, so ist aus der „metaphysischen" Sackgasse schlechterdings nicht herauszukommen. Denn der intelligible Charakter ist der Wille, der uns gemacht hat, und zwar *unser* Wille. Jedes Wesen ist das Produkt seines Willens. Nun sollen wir aber für unser Thun und Lassen verantwortlich sein, jedoch nur deßhalb, weil wir uns ja selbst ins Dasein gerufen haben, und unsere Straffälligkeit und Zurechnungsfähigkeit soll gerade auf dem intelligiblen Willen beruhen; mein intelligibler Wille hat ja meinen moralischen gemacht. Der Grund dieser Zurechnungsfähigkeit stößt uns ins Bodenlose zurück, die Pforten der Hölle werden hinter uns verriegelt.

Kant ist im Vergleich dazu, selbst im Nebel des kategorischen Imperativs, sonnenklar. Denn bei Kant ist der intelligible Charakter der Mensch an sich, das Ideal des Menschen, und der empirische Charakter blickt zum intelligiblen wie zu seinem Sterne auf. Der Mensch an sich ruft dem Menschen für Andere das Donnerwort der *Pflicht* zu, und angesichts des leuchtenden Sterns lenkt der empirische Mensch sein Schifflein durch Klippen und Wogendrang zur Küste hin. Anders, meinte Kant, vermag ich keine Pflichtenlehre zu begründen.

Bei Schopenhauer dagegen ist der Mensch an sich der Wille, der Wille aber ist der Stärkere gegen die Erkenntniß, und dieser Stärkere ist der Böse. Die Erkenntniß kann dem Willen nur verschiedene Motive hin halten und das mächtigere Motiv trägt den Sieg davon. Es sei, aber ist dasselbe Motiv *immer* das mächtigere, und *warum* ist es im gegebenen Falle das mächtigere? Die Motivation ist doch auch dem Wechsel unterworfen, sie kann verschieden motivirt werden.

Richtig, wir lesen bei Schopenhauer: Die Erkenntniß läßt sich *berichtigen*, die Mittel können als *falsche* erkannt werden, wenn auch die Zwecke, i. e. der Charakter, bleiben. Als Beispiel diene die Anführung des Pönitentiarsystems in Nordamerika, von dem Schopenhauer meint, es setze dem Menschen den Kopf zurecht, verleide ihm die schlechten Mittel des Erwerbes, empfehle ihm Ehrlichkeit, Arbeitssamkeit, Genügsamkeit. Ueber die Instanz läßt sich streiten, das theoretische Argument ist richtig. Schopenhauer gibt sogar zu, daß die *Erziehung*, wo nicht dem bösen Willen, so doch den Motiven beikommen könne. Man vermöge *andere* Motive in den Menschen zu bringen (der Spinoza'sche höhere Trieb an die Stelle des niederen).

Ja, in einer Anwandlung von umgekehrter Skepsis nennt er den Satz des Vellejus Paterculus über Cato: quia aliter facere non poterat, das „Armaturstück der Deterministen".

Und wieder anderswo: nachdem uns der spät geborene Intellekt als wahrer Tantalus und Jxion vorgeführt worden, heißt es: Nicht der Charakter könne verändert werden, sondern höchstens die Handlungsweise. Nach erlangter Erkenntniß könne der Wille eine Maxime frei ergreifen. Wir könnten uns viele Schmerzen ersparen. Gewissen sei die Selbsterkenntniß des individuellen Willens. Die Stärke der Erkenntniß bringe guten Willen hervor. Endlich kann die Erkenntniß den Willen sogar „verbrennen". Scheitholz herbei, die Fackel hat gezündet. Der Kopf ist Meister vom Plan.

Die großen Physiologen, z. B. Bichat in Frankreich, jetzt Maudsley in England, geben trotz aller realistischen Basis die Möglichkeit der Erziehung und Besserung zu. Maudsley werden wir an einer andern Stelle das Wort geben; aber Bichat soll jetzt sprechen. Schopenhauer stellt ihn und sein Werk Sur la vie et la mort sehr hoch, so hoch als sich selbst; denn Bichat, sagt er, liefere den physiologischen Commentar zur Schopenhauer'schen Theorie vom Willen und Erkennen, er selbst dagegen den philosophischen Commentar zu Bichat. Bichat bezeichne als: Organisch und animalisch, was er Willen und Intellekt nenne. Bei Bichat fänden sich „10 köstliche Seiten", worin zu lesen stehe, daß die Passionen im Innern (im Bauche) wirken und mit dem animalischen (cerebralen) Leben nichts zu thun hätten.

Aber Bichat sagt doch trotz der auch von ihm behaupteten Unveränderlichkeit des Temperamentes und Charakters wörtlich Folgendes von der Erziehung: Elle peut modérer l'influence du second (du caractère), perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique.

Dabei ist noch gar nicht einmal die Rede von der Annoblirung der Grundrichtung des Charakters, von der Leitung derselben Zwecke in ein anderes Bette, von der Erziehung des Menschengeschlechtes selbst, welche den Einzelnen ohne seinen Willen auf eine höhere Stufe emporhebt.

Man lese doch bei Charles Fourier, wie genial sich dieser sozialistische Träumer mit seinen „passionnellen Serien" gegen den stupiden Willen erweist.

In Bezug auf die Menschheit aber ließe sich ein hübsches philosophisches Pamphlet schreiben, wie die „Vorstellung“ „immer hinter der Frau von Staël“, dem „Willen“, herreist. Zuerst will der Wille Menschen fressen und frißt sie wirklich. Da kommt die „Vorstellung“ langsam per „Blamage“ nach und stellt ihm andern Braten in Masse vor. Der „Wille“ schlägt jetzt seines Gleichen nur noch todt, verspeist sie aber nicht mehr. Die „Vorstellung“ naht per Diligence und macht dem „Willen“ begreiflich: Laß sie dir doch bezahlen! Der „Wille“ vernimmt das, und die Gefangenen werden in die Sklaverei verkauft. Wiederum kommt die „Vorstellung“, diesmal per Eisenbahn, und stellt dem „Willen“ vor: wie nützlich könntest du die Sklaven selbst verwenden, wenn du sie für dich arbeiten ließest und sie gut verpflegtest! Als das in Scene gegangen war, kam der „Wille“ per Eilzug: Laß sie an einem langen Stricke laufen, verpflege sie nicht und kaufe ihnen die Arbeit ab!

Der „Wille“ wurde immer einsichtiger und befand sich vortrefflich dabei. Aber die „Vorstellung“ ruht nicht und sie läßt dem „Willen“ keine Ruhe. Schon nimmt sie den Expreßtrain und ruft von der Lokomotive herab: Zahle besser, denn es wird mehr Arbeit gethan werden, oder sei menschlich, betheilige . . . . . Es ist Aussicht vorhanden, daß die „Vorstellung“ den „Willen“ endlich an dieselbe lange Leine lege, an welcher der Sklave „frei“ herumging.

Das „Unbewußte“.

Eine Humoreske.

Le gros rire.
Rabelais.

I.

Taubert oder Taube.*)

Taubert oder Taube, das ist hier die Frage. Ich bin für Taube, wenn ich das Ding obenhin lese. So anschmiegsam, so hingegeben, so sprachrohrlich treu, so ganz Echo, so glückselig im Besitze eines solchen Mannes!

*) „Der Pessimismus und seine Gegner.“ Von A. Taubert. Berlin, Karl Duncker, 1873.

„Die Trommel gerühret,
Das Pfeifchen gespielt!
Mein Liebster gewaffnet
Dem Haufen befiehlt.
Wie klopft mir das Herze!
Wie wallt mir das Blut!
O hätt' ich ein Wämmslein
Und Hosen und Hut!"

Und Klärchen zog sich Wamms, Hosen und Hut an, „ging durch die Provinzen, ging überall mit. Die Feinde schon weichen, wir schießen dadrein", und zwölf solcher Schüsse wurden bei C. Heymons in Berlin schwarz auf weiß abgezeichnet.

Was mich in der Taube bestärkte, war die hübsche Alcoven-Attitüde, mit welcher sie auf Seite 53 dem Herrn und Gebieter zu verstehen gibt, daß sie auch einmal ihren eigenen Kopf haben könne. Die Hände an die Hüften gepreßt, coramirt sie nämlich den Gemahl wegen seiner „anfechtbaren" Erklärung der „Lust des Mitleids"; aber wie es bei Frauen zu geschehen pflegt, sie widerspricht nur aus der Anschauung des Mannes heraus, indem sie dessen „Spiritualismus" noch spiritualistischer macht. Hartmann hat „die Lust des Mitleids nicht eben so wie den Schmerz desselben aus der nämlichen metaphysischen Wurzel des unbewußten Gefühls der Alleinheit aller Wesen hervorgehen lassen". Siehst Du, Männchen, „metaphysische Wurzel des unbewußten Gefühls der Alleinheit", das ist's. Merke Dir das, und ändere das in der galvanoplastischen Ausgabe, welche nächstens die Stereotypausgabe verdrängen wird; stereotyp ist ohnedies in Deinen verschiedenen Ausgaben kaum Etwas.*)

Wie aber dem Rationalisten die Heilige-Geist-Taube in blauen Dunst entflattert, so löste sich auch mir diese pessimistische Taube bei näherer Betrachtung unter den Fingern auf. Die Frau ist Herz, ist Liebe, das verkörperte Dogma des Herzens, der Liebe. Keine Frau, mit Ausnahme der vergrämten Uebriggebliebenen, kein Weib, das diesen Namen verdient, wird sich selbst als Objekt einer „metaphysischen" Taschenspielerei, als Gegenstand der „Illusion" und „Täuschung" hinstellen. Keines wird selbst das Pulver unter

*) Die neue Ausgabe hat wirklich mittlerweile ihren Einzug unter Trompetenschall und Trommelwirbel gehalten.

das Fundament seiner Existenz legen, und selbst die Lunte daran halten.

„Unbewußter metaphysischer Zweck der Liebe“ — ohne „Metaphysik“ thut's die Taube, wollt' ich sagen der Taubert, gar nicht. „Ohne jede Schönfärberei und mit voller Rücksichtslosigkeit“; keine „falsche Prüderie, die Dinge nicht beim rechten Namen nennen zu wollen“ — also gewiß nicht „Taube“, sondern entschieden „Taubert“; kein „Backfischstandpunkt höherer Töchterschulen“. — —

Entschuldigen Sie, Herr Taubert, der Backfischstandpunkt ist viel „metaphysischer“, als Sie glauben; der richtige Backfisch macht sich viel mehr mit dem „unbewußten Zweck, welcher nur mit der Zeugung zu thun hat“, zu schaffen, als mit der „Gemeinheit der Sinnlichkeit“, ad libitum mit „Sinnlichkeit und Wollust“. Mit andern Worten: der Backfisch weiß, daß die Ehe Kinder hervorbringt, und darüber philosophirt er; das Wie läßt er im nebelhaften Hintergrunde, dafern seine Phantasie noch nicht befleckt und verdorben ist; und Offenbach'sche Backfische verabscheuen Sie ja ausdrücklich und nach Gebühr.

Sobald aber derselbe Backfisch durch die Liebe in die Mysterien der Liebe eingeweiht worden, weiß er auch schon nichts von „Gemeinheit der Sinnlichkeit“, nichts von „Wollust“, sondern „gibt sich“ in vollster Unschuld „dem Weltproceß hin“, ohne weder bei Schopenhauer, noch bei Hartmann die Erlaubniß dazu einzuholen, selbst auf die Gefahr hin, die „Perpetuirung der Individuation“ zu veranlassen, und noch eine „Generation zu erschaffen, zur Ertragung der persönlichen Daseinsqual“. Es hilft Ihnen nichts, Herr Taubert, Sie werden der Welt den „Wahn von Glück“ nicht aus dem Herzen reißen; Sie werden keine sterbliche Seele von der „Sehnsucht“ nach Vereinigung zurückhalten, und der Menschheit kein Quentchen von jener „Liebesqual“ ersparen, welche für die Gesammtheit mehr „verderblich“ als „heilbringend“ sein soll.

„Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie Ich!“

Wer sich dem Wesen der Menschennatur, wie sie geschichtlich und naturwissenschaftlich feststeht, ja wie er sie selbst anerkennen muß, direct widersetzt, Ansprüche an dieselbe macht, welche durch jenes Wesen selbst aufgehoben werden: der ist kein Philosoph, sondern ein grübelnder Sonderling, dafern er nicht ein theatralischer Effekthascher sein sollte. Auch Don Quixote war ein Idealist, ein „spiritualistischster" Philosoph der Neuzeit; aber sein Ideal war eine Schrulle, die in ihrem Streben nach Verwirklichung hochkomisch wurde. Don Quixote's Ideal lag nicht in der Zukunft, sondern hinter ihm in der Vergangenheit; gerade so liegt die „Erhebung über die Sinnlichkeit", die Abstraktion von der Welt und Wirklichkeit, hinter uns, im Anachoretenthum, in der Kloster-Abgeschiedenheit, im Buddhismus — rückwärts, rückwärts Don Rodrigo!

Wir kennen zwar sehr genau die Hartmann'schen Seitenausgänge und Hintertreppen, die im Laufe der Zeit in der Schopenhauer'schen Pagode angebracht worden sind, und auch Herr Taubert ist völlig in diesem Labyrinth zu Hause. Aber es kostet keine Herkulesmühe, diese Schlupflöcher zu verstopfen oder den ganzen Tempel zu Einem Loche zu machen.

Also es ist nichts mit der Liebe im Sinne der Dichter, im Sinne des voll und gesund empfindenden Herzens. Die Sinnlichkeit ist lediglich ein „Vehikel", besser ein Gängelband, „welches das unendliche Sehnen davor schützen soll, seinen unbewußten Zweck gänzlich zu verfehlen" (Dritte Auflage des „Unbewußten" im Gegensatz zur zweiten). Mit Einem Wort, die Sinnlichkeit ist die List des unbewußten Willens, der Kinder verlangt, und der dem irdischen Patienten die Pille der „Gemeinheit" eingibt, um zu seinem Zwecke zu kommen. Schopenhauer's Askese und Quietismus sind quiescirt. „Mit der geforderten Restitution des Instinktes und vollen Hingabe an den Weltproceß .... ist die Basis für die Anerkennung der ganzen hohen sittlichen Bedeutung von Liebe und Ehe geschaffen".

„Restitution des Instinkts", „volle Hingabe an den Weltproceß"? — wozu bedarf es dann noch eines „Vehikels", wozu der List des Unbewußten? Es geht ja Alles von selbst, und zwar ganz charmant — „durch Hunger und durch Liebe". So laßt uns doch mit dem Dogma in Ruhe, wenn Eure Orakelsprüche weiter nichts beweisen, als $2 \times 2 = 4$.

Am Ende erleben wir noch das correcte philosophische Abracadabra

über Liebe und Ehe. Richtig, da stelzt es schon heran: „So ist Liebe gewissermaßen Heimweh, und der metaphysische Grund derselben ist die mystische Ahnung und das unbewußte Durchdrungensein der Seele von der Alleinheit (früher hieß es einfach: die Liebe ist pantheistisch), während ihr unbewußter Zweck — der allen Backfischen bewußte — zwar die Perpetuirung der Vielheit in sich schließt, für die Liebenden aber in der Entstehung einer neuen, aus den Eigenthümlichkeiten beider gemischten Individualität wirklich das Einswerden zweier getrennter Seelen ist". Ohne Stelzen heißt das: Mann und Weib sind glücklich in der Umarmung, selig im Anblick des Kindes. Si votre fille ne voit pas, c'est qu'elle est aveugle.

Aber, aber — das böse „Absolute", das heimtückische „Unbewußte" hat uns doch nur zum Narren; es benutzt uns nur zur „Realisirung" seines „Weltprocesses", und zuletzt sind wir mit Kind und Kegel die Gefoppten; denn die Welt ist ein großer Schabernack.

Folgt eine Lobpreisung der Freundschaft, „ein Wort, das von Alters her in Bezug auf die Hoheit und Idealität den Vorrang vor der Liebe behauptet, und dessen Anwendung auf die Gattenliebe gewiß nicht als eine Herabsetzung der letzteren betrachtet werden kann" (Taubert nach der Stereotypausgabe S. 198). Diese „Anwendung" ist um so weniger eine „Herabsetzung", als sie gar nicht stattfinden kann. Das Grammengewicht paßt nicht auf gemessene Gegenstände, der Liter nicht zum Gewogenen. Vor dem Alter hege ich Achtung, nicht Bewunderung; Freundschaft ist nicht im selben Augenblicke Liebe, Liebe läßt momentan der Freundschaft keinen Platz. Im späteren Alter wird die Gattenliebe zur Freundschaft; zu eng und lang Befreundete taugen nicht zur Liebe. Non bis in idem.

Entschuldigen Sie, Herr Taubert, wenn Sie auch keine Taube sind, ein Gedanke, der mir im Augenblicke widerwärtig wäre, so haben Sie doch vielleicht eine Taube, so ein hingegebenes lieberfülltes Klärchen-Täubchen. Ihre Familienverhältnisse gehen mich durchaus nichts an; aber ich gäbe etwas darum, wenn Sie mir verrathen wollten, wie Sie es auf dem kalten Wege der Freundschaft anfangen, um — nun, wie sage ich gleich? — um „sich dem Weltproceß hinzugeben" und in der „Entstehung einer neuen, aus den Eigenthümlichkeiten Ihrer Beider gemischten Individualität" wirklich „das Einswerden zweier getrennter Seelen" zu feiern?

O wie lieb ist es mir, daß Sie keine Taube sind, keine Taube sein **können**! Wären Sie eine Taube, so müßte ich Ihnen die Fähigkeit zur höchsten „Illusion" des Lebens, die Fähigkeit zur **Liebe** rundweg absprechen. Was bliebe dann von der **Frau** noch übrig?

II.

Wer ist der Rechte?

Es geht mir schlecht; wenn ich die Welt nach meiner Erfahrung beurtheilen darf, so ist sie wirklich ein Pfuschwerk, eine elende Stümperei. Früher drückte ein anständiger und confirmirter Protestant eine solche Stimmung mit den Worten aus: „Das ist ja zum Katholisch-werden!" Heute muß man, bei Strafe ungebildet zu erscheinen, sagen: „Da möcht' ich ja Pessimist werden!"

Gut, also werden wir Pessimist! Wo ist die richtige Apotheke?

„Mann, komm hieher!
Nimm! hier sind vierzig Stück Dukaten; gib
Mir eine Dose — Pessimismus!"

Der Lusttragende — d. h. der „Lust" am „Schmerz" Tragende wird zuerst nach **Frankfurt** a. M. verwiesen, wo der Gründer des Geschäftes sein Waarenlager etablirt hatte. Merkwürdig, in diesem stillvergnügten, börsokratischen Frankfurt bei Offenbach wanderte der Apotheker **Arthur Schopenhauer** mit seinem Pudel über die Zeil, begab sich zur ausgesuchtesten Table d'hôte im Englischen Hof, brachte dort seinen und seines Pudels „Willen" zur Ruhe, indem er ihn befriedigte, und schimpfte dabei weidlich über Menschen und Welt.

Bei diesem Apotheker wird folgendes Recept gemacht:

El delito mayor
Del hombre es haber nacido.

„Des Menschen größtes Verbrechen ist, daß er geboren wurde" — das **Passivum** „Wurde" ist ein furchtbares **Activum**. Gut, denke ich, so schaffen wir uns aus der Welt; denn ein anderer Spanier, Cervantes, antwortet ja dem Criminalisten Calderon: „Sie büßen damit, woran sie zumeist gesündigt"! Haben wir uns auf die Welt gesetzt, so lassen wir die Versenkung spielen! Nehmen wir — „solch' scharfen Stoff,

Der schnell durch alle Adern sich vertheilt,
Daß todt der lebensmüde Trinker hinfällt,

Und daß die Brust den Odem von sich stößt,
So ungestüm, wie schnell entzündet Pulver
Aus der Kanone furchtbar'm Schlunde blitzt."

Schopenhauer ermuntert mich: „Dem Menschen — — — — hat die Natur das Vorrecht verliehen, sein Leben beliebig enden zu können und demnach nicht, wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben".

Und allzu schwer kann es ja auch nicht sein. „Starke, geistige Leiden machen uns gegen körperliche unempfindlich. Besonders sichtbar wird dies an denen, welche durch rein krankhafte tiefe Mißstimmung zum Selbstmord getrieben werden. Diesen kostet er gar keine Selbstüberwindung". Verpflichtung zu leben ist auch nicht vorhanden. „Daß der, welcher für sich selbst nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maschine zum Nutzen Anderer fortleben solle, ist eine überspannte Forderung". — „Offenbar hat doch Jeder auf Nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht, wie auf seine eigene Person und Leben".

Aber es geht doch nicht. „Der Selbstmörder verneint blos das Individuum, nicht die Species". — „Von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich. Daher gibt Selbstmord keine Rettung; was Jeder im Innersten will, das muß er sein, und was Jeder ist, das will er eben. Der Selbstmord ist die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln".

Wenn's nur bei dem freundlich kühlen „Regenbogen" bliebe!

„Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht, das Individuum stirbt: aber die Sonne brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag".

Ich muß gestehen, dieser Pessimismus aus Frankfurt fing an, mir sehr unbequem zu werden. Ich stehe im Leben, kann nicht hinaus, die tropische Sonne brennt mir auf den Scheitel, der Sonnenstich ist mir gewiß. Ist das nicht um des Teufels zu werden?

Dieser Schopenhauer'sche „Wille" ist, nach Allem, was ich von ihm erfahre, ein brutaler dummer Kerl, der durchaus keinen Verstand annimmt, der als Hatschier am Thore der Welt steht, mir jedesmal, wenn ich an die Luft will, den Hakenspieß entgegenhält, mich auch im Tode noch spießt, und mir gar keine andere Wahl läßt, als mich

sauertöpfisch in einen Winkel zu verkriechen und dort meinen Nabel zu beschauen. Und auch dabei läßt mich der Wille nicht in Ruhe, er will nicht, daß ich Asket, Mönch, Säulenheiliger, Büßer, Derwisch werde, und ich will auch nicht. Das ist der einzige Punkt, in dem wir einig sind, und grade wegen dieser Harmonie sind wir zerfallen.

Aber Sire, sage ich zum Willen, denn dieser Moloch hat alle Attribute einer despotischen Majestät — Sire, nehmen Sie doch Raison an, hören Sie meine allerunterthänigste Vorstellung ...

— „Raison", „Vorstellung", knurrt der Wille, da müssen Sie sich nach Berlin wenden an Hrn. v. Hartmann, bei dem ist der Wille mit „Vorstellung" behaftet.

Ich nehme also in Frankfurt den Courierzug und fahre nach Berlin. Zum Lohndiener sage ich: Führen Sie mich zu Hrn. v. Hartmann! — „Zu dem Unbewußten"? fragt der Mensch. — Was „unbewußt"! Zu dem Manne, dessen Wille Vorstellung annimmt! — „Ja, ja, es wird schon der Rechte sein, er stellt sich vor, daß wir auf ein gegebenes Telegraphensignal von hier nach Amerika, von dort nach Asien, dann wieder nach Europa zurück, den Galgenstrick doch endlich abfangen und ihn zum Tode verurtheilen". — Was reden Sie, welchen Galgenstrick? — „Nu, einen gewissen Willen, der in der ganzen Welt Unfug stiftet, überall Krakehl anfängt, und noch viel schlimmer ist, als die Internationale". —

Das ist der Rechte, hin zu ihm! Also der will den Willen abfangen, per Telegraph, bravo, bravo! — Dabei klatschte ich unwillkürlich in die Hände. —

„Haha, sagte pfiffig der Cicerone, ist der Bursche auch bei Ihnen eingebrochen?" —

Herr v. Hartmann empfing mich mit militärischer Freundlichkeit und hörte mich ruhig an. Als ich aber von der „Raison" sprach und von der „Vorstellung", die ich dem Willen zumuthe, blinzelte er etwas verlegen: Leider, mein Herr, sieht es mit der Raison bei dem Willen so so aus, und was die Vorstellung betrifft, so bleibt sie immer „unbewußt" bis auf den Menschen.

Aber um des Willens willen, Hr. v. Hartmann, rufe ich aus, da bin ich ja gescheidter als Ihr ganzer Wille.

Gescheidter, sagte er, ja, aber nicht so pfiffig. Ist es Ihnen je gelungen, alle Schliche Ihres Hundes zu pariren, sind Sie jemals Ihrer Verdauung vollkommen Herr gewesen?

Ich dachte so tief nach, daß ich ein Gesicht gemacht haben muß, wie der Wille; mir ward ganz „unbewußt" zu Muthe. Nur so viel merkte ich, daß das Absolute auf den Hund gekommen ist, und daß die Vorsehung im motus peristalticus sich einlogirt hat.

Hr. v. Hartmann, fahre ich auf, muß ich absolut ein Gymnosoph werden, damit mich der Büttel von Wille in Ruhe läßt, da ich mich doch einmal nicht selbst umbringen darf? — Ach, sagte er leutselig, so schlimm ist die Sache nicht, das waren so die Schrullen des „bornirten Genie's" von Frankfurt, der seine Gebote selbst nicht gehalten hat. Bei mir herrscht schon mildere Observanz. Gehen Sie nicht in den Orient, bleiben Sie im Frankenland und nähren Sie sich redlich! Auch im Frack und im Salon können Sie Buße thun.

Der Mann fing an mir zu gefallen. Aha, dachte ich, il y a avec la volonté des accommodements. Wenn sich aber mein Temperament beruhigt fühlte, so rebellirte dagegen mein Intellekt. So ist der Mensch, Keiner kann es ihm recht machen. Der Wille brannte nicht mehr so tropisch vom Himmel herab; aber ich fing an zu frösteln in der Sphäre des Alogismus. — Wollen Sie nicht, Herr v. Unbewußt, wollt' ich sagen, Hr. v. Hartmann, mir noch einen anderen Scrupel lösen? Bei Schopenhauer gibt es gar nichts von dem, was man in Büchern und Zeitungen die Geschichte nennt. Alles wiederholt sich bei und nach ihm, oder ist vielmehr ewig dasselbe. Nichts war, nichts wird sein. Ein paar alte Brahminen und Gautama Buddha haben alle Weisheit der Welt vorweg genommen, und diese Weisheit lautete: Nichts war, nichts wird sein. Betrachte Deinen Nabel!

Jetzt nahm der Philosoph des Unbewußten eine sehr bewußte Miene an. Mein Herr, sagte er, Sie sind auf dem richtigen Wege. Lesen Sie besonders meine Stereotypausgabe! Sehen Sie, der arme Schopenhauer fing an zu philosophiren, als Napoleon I. niedergeschlagen war, als die heilige Allianz Alles wieder hübsch auf den alten Fleck stellte, als Alles wurde, wie wenn Nichts gewesen wäre. Aber seit 1866, eigentlich schon seit 1853, spürt man den Heraklitischen Fluß der Dinge doch gar zu stark, und die preußische Armee, in deren Heiligthum ich selbst das Licht der Intelligenz zuerst erblickte, griff in die Speichen des Weltrades. Besonders hier in Berlin war es nöthig, ein zweites Amendement zu Schopenhauer einzubringen.

Eines Tages ging ich also sinnend, halb unbewußt, durch die

Straßen von Berlin und langte vor dem Hause an, in dem einst Hegel sein Engros-Geschäft gegründet hatte, das aber jetzt von seinen seligen Erben in eine Trödelbude verwandelt worden ist. Da kauft man billig, dachte ich, und rief: Ihr „Charlatane", „Kalibane", „Philosophieprofessoren", oder wenn Ihr das lieber hört, „Windbeutel" dadrinnen, laßt mir doch irgend einen Fetzen aus der Garderobe des alten Herrn gegen billige Vergütung ab! Etwas Wärmendes zur Bekleidung meines nackten Willens, der in dem Hemdchen des „Unbewußten" gar jämmerlich friert und zittert! Einen Mantel, ich bitte! Der alte Herr hat so Vieles bemäntelt, die Staatskirche, das christliche Dogma, die Censur und so weiter . . . . .

Da erscholl eine Stimme aus der Bude, und zugleich warf mir eine Hand etwas durch's Fenster herab: „Hier!" Als ich den Gegenstand betrachtete — was fand ich? Den „evolutionistischen Optimismus"!

Bah, lachte ich, nicht übel für einen Pessimisten!

Er aber erwiderte höchst bewußt: Lachen Sie nicht! Der Pessimismus im Mantel des Optimismus, das ist das nec plus ultra der „Philosophie des Unbewußten". Soll jetzt Einer kommen und von der Sonne reden, die ewig am Firmament brennt und Alles nur erzeugt, um es zu verzehren! Antwort: „Evolutionistischer Optimismus!" Kommt ein Anderer, der sich die spitze Bemerkung erlaubt: Nein, da bleiben wir lieber gleich bei Hegel und bei der Theorie der Entwicklung. Antwort: Es hilft doch Alles nichts, die Welt ist miserabel, der Wille gaukelt uns etwas vor.

Vor der Hand hatte ich genug. Herr v. Hartmann entließ mich äußerst huldvoll. Als ich die Treppe hinabstieg, brummte mir allerhand durch den Kopf, so ungefähr: Jetzt muß noch ein Dritter kommen, der dem A priori-Willen Bewußtsein aufoctroyirt und die „optimistische Evolution" für die Hauptsache erklärt. Wird sich Herr von Hartmann das nehmen lassen?

Mein Cicerone unten frug mit gespannter Neugier: Hat der Telegraph gespielt, haben sie den Kerl?

III.

Die „unbewußte“ Lösung der sozialen Frage.

Ich gehe entschieden zu Schopenhauer, die Frankfurter Apotheke ist rationell, apodiktisch. Der Herr seines Pudels vermachte in seinem Testament den preußischen Soldaten, welche in den Jahren 1848 und 49 gegen die Rebellen gefallen waren, sein ganzes Vermögen. Das war „reinlich und zweifelsohne“, man weiß woran man ist. Die Sonne des Willens brennt ewig von ihrer Mittagshöhe herab, es gibt keine Veränderung, die ein Fortschritt wäre; den Fortschritt anzustreben, ist Ueberwuchern des Intellekts, und die Bajonette, welche einen so üppigen Intellekt „verneinen“, sind philosophische Faktoren, mehr als „intelligente“, wahrhaft „metaphysische“ Bajonette, Märtyrer, wenn sie selbst „verneint“ werden.

Mit dieser klaren Entschiedenheit vergleiche man das „unbewußte“ Umhertasten, das Zugeben und Zurücknehmen des Herrn v. Hartmann und seines Famulus Taubert! Der „evolutionistische Optimismus“ gibt ausdrücklich zu — ich weiß aber wahrhaftig nicht mehr in welcher Ausgabe — daß die radikalen und sozialistischen Bestrebungen berechtigt sind, daß die Republik an die Stelle der Monarchien treten, daß es „Vereinigte Staaten“ von Europa, von der Welt geben, daß die soziale Frage gelöst werden wird — freilich nur um hinzuzufügen, daß uns das Alles nicht vom „Elende des Lebens“, von der „Qual des Daseins“ erlösen kann. Nun kommt aber Famulus Taubert heran und beanstandet in der schroffsten Weise die von seinem Meister zugegebene Phase der Evolution.

Eine Massendeputation von Arbeitern wird vorn im Salon von Herrn v. Hartmann empfangen; sie verlangt von der Philosophie, die in Herrn v. Hartmann culminire, eine Antwort auf die Frage: „Sind wir auf ewig zur Lohnarbeit, zur Hörigkeit, zu allen bösen Folgen und Wirkungen der Börsenkrisen verurtheilt?“ — „Bewahre“, sagt der Philosoph, „alle Eure Wünsche werden durch den evolutionistischen Optimismus erfüllt“. — Die Arbeiter entfernen sich tiefgerührt und mit dankenden Verbeugungen. In dem hintern Corridor, vor der Treppe, fängt sie Famulus Taubert ab. Und also perorirt er: „Ihr Männer, täuscht Euch nicht über den evolutionistischen Optimismus, es liegt darin so viel verborgnes Gift. — So gewiß die große Masse der Menschheit bis ans Ende der Tage den bittern Kampf

ums tägliche Brod kämpfen wird, so gewiß wird das Zuckerbrod des Schönen bis an's Ende der Tage nur an den wohlbesetzten Tafeln der günstig situirten Minderheit zum Dessert servirt werden." — Er holt Athem.

„Wie es immer gewesen, daß der Knecht den Herrn um seinen Reichthum und die aus demselben hervorgehende Macht, sich sinnliche Genüsse aller Art zu verschaffen, beneidete, so ist es auch noch heute, und nicht um der geistigen, der idealen, ästhetischen und wissenschaftlichen Genüsse willen stürmt der Sozialismus gegen die Schranken des Besitzthums, sondern einzig und allein der allerrealsten Dinge wegen, als da sind: Essen und Trinken und materielles Wohlleben aller Art."

Die Arbeiter knirschen mit den Zähnen ob dieses brutalen „Optimismus"; einige möchten umkehren und den Professor selbst coramiren. Famulus Taubert fährt eifrig fort: „— Während er seine Nichtbefähigung zu den wahrhaft idealen Gütern einsehend" —

Großes Murren, Rufe: „Wo ist Tölke?"

— „sich auch gegen diese als Vandale wendet" — — —

Man drängt auf den Famulus ein und drückt ihn an die Wand. Ein blasser, magerer Krauskopf mit flammenden Augen: „Verurtheilen Sie uns zum Hungertode, aber streiten Sie uns nichts Reinmenschliches ab! Schulze-Delitzsch ließ uns wenigstens das Ideal, freilich nur wenn er mit seinem ökonomischen Latein zu Ende war. Ganz Manchester leugnet, daß wir Knechte seien und nennt den Treibstock auf unserm Rücken den Marschallsstab des Millionärs!"

Famulus Taubert in der Ecke: „Das Schöne ist eben so wie alles Hohe selten, nicht gemein, und weil es sich nicht gemein machen läßt, darum muß die sozialdemokratische Tendenz, die nichts als das Gemeine gelten läßt, nothwendig nach seiner Vernichtung streben". —

Hier gerieth der arme Famulus schier in Lebensgefahr. Greifen wir ein: „Laßt ihn in Ruhe, er weiß nicht was er spricht. Gibt es doch, nach seiner Meinung, „ganze Racen, welche von der Schönheit fast ganz verlassen scheinen," und citirt er doch die Mongolen, denen wir den Irle Khan oder „Erlkönig" verdanken. Hat er doch so wenig Ahnung vom Ursprung des Schönen, daß er in der „Tätowirung", dem „Nasenring" und dem „Federputz der Wilden" nicht die Urbilder der Schminke und der Mouchen, der Ohrgehänge und

des Hutschmuckes wiedererkennt, und die Erfinder jener Dinge solche nennt, denen „die Schönheit der Gestalt sowie der sie umgebenden Natur ein Buch mit sieben Siegeln ist“.

Herr Taubert, Sie vollendeter raffinirter modernster Aesthetiker, Sie gourmand des haut-goût aller Kunst, wären Sie eine Taube, Sie müßten mir im Sonntagsstaat vor den Spiegel und sich selber schildern!

Aber wie ist mir denn? Der Famulus recitirt seine Lection weiter: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Zustand, d. h. die materielle Lage und das allgemeine Niveau des möglichen Behagens der Menschheit, sich täglich bessert und hebt“. —

Arbeiter, wo seid Ihr? Hier, herbei, es geht schon, noch ist Polen nicht verloren! — Die Deputation ist leider verschwunden, sie ist in den Salon zurückgekehrt, um den Professor zur Rede zu stellen, der sich aber in seinem Cabinet eingeschlossen hat, um das „Unbewußte“ im Blinddarm zu beobachten. — Also Famulus, weiter!

„Das Elend verringert sich“. Das werde ich den Arbeitern sagen, sie werden daraus den Schluß ziehen, daß es noch mehr verringert werden kann und soll. Weiter!

— „Die Reinheit der sittlichen Gesinnung in der Menschheit, wenn sie nicht ganz constant geblieben ist, hat sich doch nur in sehr geringem Maße vermehrt“. — Also doch eher vermehrt als vermindert. Wenn Sie eine Spur von Kulturgeschichte verständen, so würden Sie wissen, daß diese „Reinheit“ sich riesenhaft vermehrt hat, daß vom Morde der Kriegsgefangenen zur Sklaverei, von der Sklaverei zum Lösegeld, vom Lösegeld zur Freilassung beim Friedensschlusse, Fortschritte gemacht worden sind, wie Sprünge von Kontinent zu Kontinent. Und Sie plaudern ja selbst so etwas von „objektiven Folgen“ der Sittlichkeit, indem „die Sittlichkeit jedes Einzelnen darauf hinwirke, das Maß von Leid und Unrecht zu vermindern .... und die große Summe des Leides zu verkleinern“.

Was verlange ich mehr? Das Elend in der Menschheit hat sich vermindert, also macte virtute, vorwärts! Die sittliche Reinheit hat zugenommen, nach Ihnen „nur in geringem Maße“, nach der Geschichte in kolossalen Dimensionen. Die Summe des Leides ist verkleinert. Warum haben Sie das nicht den Arbeitern gesagt?

Die Menschheit, sagen Sie zwar, hat ihren größten Fortschritt

im Pessimismus gemacht; oder mit Hrn. Volkelt's Worten: „der Pessimismus ist ein Produkt der ungeheuren Fortschritte unserer Zeit". Nur daß Sie, mit dieser Concession Volkelt's noch nicht zufrieden, darauf aus sind, aus dem Fortschritte, „welcher immer rascher und mächtiger wird" — wenn es Ihnen gerade paßt — „auch die Folge desselben, den Pessimismus, unaufhaltsam wachsen zu lassen". Aber wissen Sie, daß mir vor diesem Pessimismus gar nicht bangt, da er nur das ist, was Sie „Bewußtseinssteigerung" nennen, und natürlich mit jeder Steigerung des Bewußtseins die Unzufriedenheit mit unseren jämmerlichen Zuständen wächst, die Nerven der Menschheit stets empfindlicher werden in Bezug auf die Gewaltthätigkeiten, Rohheiten, Cynismen und Ungerechtigkeiten der privilegirten Aesthetiker, und so der Pessimismus — „freilich ein übelgewähltes Wort" — einmal plötzlich der Hebel des „evolutionistischen Optimismus" werden könnte. Ich sage „könnte", denn ich verhalte mich skeptisch, wie Sie merken, und grade am Skeptischesten gegen Ihre von Widersprüchen starrende Tendenzphilosophie.

Wenn Sie übrigens einmal wieder von Oekonomie und sozialen Verhältnissen mitreden wollen, so studiren Sie vorher etwas besser das Mittelalter und beantworten Sie dann die Frage: Ob nicht der Handwerker des Mittelalters hundertmal besser gelebt hat — relativ, nach dem Maßstabe des damaligen „Glückes" — als der heutige? ob nicht der Leibeigene, nach Ihrer Idealität des „Essens und Trinkens", damals unendlich zufriedener sein konnte als der heutige Tagelöhner? denn jener Leibeigene bekam „Essen und Trinken", so lange überhaupt noch etwas in seiner Sphäre vorhanden war.

Anatomie und Physiologie helfen nicht allein; auch Oekonomie will bei dem Werke sein, d. h. die Anatomie und Physiologie der Gesellschaft, und ich sage Ihnen, darin stecken noch ganze Magazine voll „unbewußter" Weisheit.

Zum Schlusse, für heute, komme ich noch einen Augenblick auf Ihre Arbeiterrede zurück (S. 76). „Knecht und Herr" — „Essen und Trinken", das „einzige" Ideal der Arbeiter — „Nichtbefähigung zu den wahrhaft idealen Gütern" — „Vandalen" — die „sozialdemokratische Tendenz" geht auf „Vernichtung" des Schönen aus, weil es nicht „gemein" ist. — — Herr Taubert, Herr Taubert, wir sind unter uns. Entweder verstehe ich mich schlecht auf Menschen,

oder Sie haben einen Zank mit Ihren Dienstboten gehabt; eine schöne Mundtasse ist zerbrochen worden, der Tapezierer hat ein Bild fallen lassen; vielleicht hatten Sie auch den Sitzungsbericht dieser oder jener Versammlung vor sich liegen, wo es etwas ungeschlacht zuging, und Sie verwechselten einen Trupp Volkes mit der „Sozialdemokratie". Kurz, Sie schreiben wie kein Mann nach meiner Erfahrung im gegebenen Falle schreiben würde.

Sollten Sie vielleicht dennoch? . . . Aber nein, nein!

IV.

Der dritte preußische Staatsphilosoph.

„Es sind ihrer drei und sind nicht ihrer vier", schon aus Respekt vor der Trilogie: Syllogismus hat drei Glieder, Dialektik bewegt sich durch drei Schraubengänge, Theologie ist Dreieinigkeit. Es dürfen ihrer nicht mehr sein; denn

„wenn zu dreien der vierte wär',
So wär' ein heil'ger drei König mehr."

Der Erste war der Vater, der Urgrund, auch Ungrund genannt, das absolute Sein und zugleich der absolute Begriff, eine strenge, abstoßende, unerbittliche Hypostase. Er war die Weltweisheit als Küfermeister, er zog die ganze Welt, Natur, Geist, Staat, Kirche, Kunst und Geschichte auf Flaschen ab. Er begriff Alles, selbst das Unbegreifliche, erklärte Alles für „vernünftig", selbst das „Wirkliche", und bewies dialektisch den „Schallstoff" wie die Nothwendigkeit der Censur. Er befahl den Gestirnen gleich Josua, und verbot den Planeten über die heilige Siebenzahl hinauszugehen: der Staat war ihm die „sittliche Substanz", und der preußische Staat die Krystallisation dieser Substanz. Er war nicht dumm — das überließ er mehreren seiner Schüler — sondern nur verbohrt; er war nicht böse, sondern nur eigensinnig; er haßte das Leben nicht, sondern aß Beefsteaks und spielte Whist.

Sagen wir die ganze Wahrheit: er war ein guter Turnlehrer, er übte die geistigen Gliedmaßen zur Geschmeidigkeit ein, und der Fehler bestand nur darin, daß er der Ansicht war, es müsse Jeder fortan sein ganzes Leben lang die Arme und Beine so schlenkern, auf der Straße,

vor Gericht, im Wirthshaus, auf der Kanzel, im Ehebett, wie er es ihm im Gymnasium eingepaukt.

Und eine gehörige Quantität von „Gefühlsdusel“ und „Herzensbrei“ hat der alte Herr der kategorischen Heerschaaren hinausgefegt; ein gesundes Pulver war er für die romantischen Ratten — das sei ihm unvergessen! Und in die Akademie ist er auch nicht eingelassen worden, was gewaltig für ihn sprach. Er war ein Knochen-Schwabe — es gibt nämlich zwei Sorten von Schwaben: Knochen- und Fleisch-Schwaben.

Aus Schwaben mußte der Aristoteles verschrieben werden, aus dem „süddeutschen“ Gebiete, welches immer so weit „hinter dem preußischen Liberalismus“ zurücksteht; aus dem Lande der „Zuchtlosigkeit“ wurde der erste Zuchtmeister des staatlichen Denkens in Preußen berufen. Denn der Boden zeugte Derartiges nicht, sondern nur Haselstöcke und Gamaschenknöpfe.

Und Hegel starb, und Friedrich Wilhelm III. starb, und die „mondbeglänzte Zaubernacht“ wölbte sich über Berlin und Sanssouci. Und Preußen wurde romantisch zur Abwechselung, und das historische Recht, „unfähig zur Gesetzgebung“, ward Justizminister; das Nagethier setzte sich in die Schulen; Maestro Ludovico versuchte seinen Rückgrat zu strecken und hüstelte: „Alles was sie will, verschönen“. Weich war die Stimmung, Dämmerung die Parole, Kryptokatholicismus ging im Mondlicht um. Aber der Knochenschwabe hatte die Glieder zu stramm, die Haltung zu eckig, die Stirnen zu gewölbt gemacht. Das sollte anders werden und man verschrieb den Fleischschwaben, der in München bereits zur Mumie geworden war.

Die Mumie kam, warf sich in den Hierophanten-Talar, symbolische Schlänglein durchringelten sich auf dem Urim und Thumim vor seiner Brust, die Kabiren figurirten auf der hohen Mütze, und starr vor anbetender Bewunderung erstarben die Novizen und Katechumenen auf ihren Bänken, wenn die Mumie

— „von Gott, der Welt, und was sich drin bewegt,
Vom Menschen, was sich ihm in Kopf und Herzen regt,
Definitionen jetzt mit großer Kraft gegeben,
Mit frecher Stirne, kühner Brust.“

Es war fabelhaft anzuhören, wie die ganze Hegelei als „negative“ Philosophie vorausgeschickt und mit einem Fußtritt anerkannt wurde, blos um dann die philosophia secunda, die „positive“ Philosophie, die

Philosophie des „Seienden“, auf diese Karyatide zu stülpen. Aber das „Seiende“ that's auch nicht, sondern erst das „Ueberseiende“. Sogar der Grammatik wurden die Glieder ausgerenkt. Es fragte sich, „welches das Seiende istet“. Die Mumie ging nicht von der Erfahrung aus, sondern vom „apriorischen Empirismus“ — dem hölzernen Kratzeisen, der viereckigen Kugel, dem „Stehsitz“ — zur Erfahrung hin. Die „Offenbarung“ war eine „reelle Thatsache“, so gut wie die Natur. Das „Faktum der Offenbarung“, diese „historische Thatsache“, wurde zur „größten Autorität der Philosophie“. So erhöhte die Mumie die in der „negativen“ Philosophie gedemüthigte Vernunft wieder durch die „Offenbarungs-Philosophie“! In der „unendlichen Potenz des Sein-Könnens“ wurden drei untergeordnete Potenzen unterschieden: „Das zum Sein sich Neigende, das zum Nichtsein sich Neigende, das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende“ — eine überaus tiefe Trilogie, ein herrlichster tripartiter dialektischer Proceß, die profundeste aller Trinitäten.

„Es stand bei Gott, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu versuchen, d. h. die zukünftige Welt wie in einem Gesicht an sich vorübergehen zu lassen. Die Werke sind als Visionen des Schöpfers vorhanden. Daher wurde jene Urpotenz, die erste Veranlassung des conträren Seins, immer besonders verherrlicht; sie ist die indische Maja (mit der deutschen „Macht“, Potenz, verwandt), die die Netze des blos Erscheinenden ausspannt, um den Schöpfer zur wirklichen Schöpfung zu bewegen, sowie die Fortuna primigenia zu Präneste“. (So erzählt uns Frauenstädt in „Schellings Vorlesungen in Berlin“)

Du aber, Leser, merke auf die Maja, „Macht“, vielleicht auch „Magd“!

Der Monotheismus ist das höhere Dritte zum Theismus und Pantheismus. Theismus allein ist die leere inhaltslose Mitte, er geht nothwendig zu dem inhaltreicheren Spinozischen Pantheismus fort. Aber dieser Pantheismus ist unwahr, blindes Sein. Monotheismus nimmt das Zweite in das Erste zurück, Gott ist Einer und doch Mehrere. Gott ist nicht Unum, sondern Superunum, und dieses Superunum drückt sich aus durch die Dreieinigkeit.

Die „mondbeglänzte Zaubernacht“ wäre jedoch nicht vollkommen ohne den Stern über Joseph's Haus. Nimmer könnten sich die heiligen drei Könige zurecht finden. Also: Christus macht sich zur Materie für

den heiligen Geist, was durch seinen eigenen freien Willen geschieht; so wird er Mensch. — Verstanden? — Den Stoff zu dieser Fleischwerdung nimmt er aus seiner Substanz. Nähme er ihn aus der Maria, so entstände die Schwierigkeit, daß auch diese von der Erbsünde inficirt wäre. Aber Christus nahm den Stoff aus sich, und ward sündlos, heilig. Schon die Valentinianer betrachteten Maria nur als einen Kanal, durch welchen Christus hindurchgegangen. — Verstanden? — Ja wohl, aber — die Immaculata, wozu das neue Dogma, wenn's mit der Kanalisirung genug war? — Das mag Herr v. Schelling mit dem Konzil und dem Papste ausmachen.

Das war der zweite Staatsphilosoph in der Residenz Friedrich's II. von Voltaire's Gnaden. — Aber das ist lange her. — Lange? Das sind 30 Jahre her, noch drei dazu. Länger nicht, und es mache Niemand die Rechnung ohne den Wirth, nämlich das „Unbewußte", welches die seltsamsten Gerichte auftischt. Fabelt nicht Hr. v. Hartmann von einer Verquickung der Hegel'schen Begriffswelt mit der Schelling'schen philosophia secunda? Schelling selbst hatte im Verquicken schon Erkleckliches geleistet, sein theosophistischer Salat bestand ja aus seiner jugendsündlichen Identitätslehre, aus der Hegel'schen Begriffs-Procedur, und aus dem Mysterium der dunkelsten Dogmatik. Was will also der „Unbewußte" nochmals verquicken? Antwort: Den Schopenhauer, den Hegel, den zweiten oder fünften Schelling, angerichtet oder garnirt mit anatomisch-physiologischen Würfelchen. Das nenne ich ein Aschermittwochs-Essen!

Wir sind beim dritten heiligen Dreikönig angelangt; das Bisherige war nur der „nothwendige dialektische Uebergang":

„Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen."

Hr. v. Hartmann unterscheidet sich von seinen beiden Vorgängern im Reich dadurch, daß er nicht von Außen berufen wurde, daß er die preußische Potenz der Denkfähigkeit an und für sich bezeichnet, daß er keines Katheders bedarf, um Propaganda und Reclame zu machen, und vor allen Dingen dadurch, daß er „unbewußt" ist. Aber wie sehr dieses „Unbewußte" à propos kommt, wie treffend dieser Deus ex machina herausspringt, das wird männiglich begreifen, der sich die Signatur der Zeit vergegenwärtigt.

Wir sind großmächtig geworden, wir haben im Norden und im

Süden gewaltig annektirt, wir tragen die Kaiserkrone des deutschen Reiches. Der Liberalismus ist todt, die Liberalen von Olim sind Bismarck's gehorsame Diener geworden, der Fortschritt bildet die Queue, die Nachhut der ministeriellen Bataillone. Opposition gibt's in der Hauptsache nicht mehr — ein Quos ego und sie streckt alle Viere. Thut's der Fürst nicht, so kommt der Graf.

Es kann nicht besser zugehen in der „miserabelsten" aller denkbaren Welten; aber tief unten rumort es im Bauche der Staatsgesellschaft — und im Bauche wohnt auch Platons „unbewußte Seele" — der Magen knurrt und das Herz empört sich über diesen unmenschlichen, ja unthierischen Zustand. Der Kopf beginnt über die Empörung des Herzens zu simuliren und macht die Magenleere zum Gegenstand einer philosophischen Lehre. Und ihrer sind gar viele da unten, aus diesen Vielen wird das Heer gebildet, und zu den Vielen rechnen sich auch die Wächter und Hatschiere des Staates. Verflucht, ist denn kein Menenius Agrippa da? — eine Dotation für Menenius Agrippa!

Εὕρηκα, gefunden, hier ist er. Und also redet Menenius Agrippa auf dem heiligen Berge (Siehe den Bericht des Stenographen Taubert):

Seit der Entwickelung zum Bessern ist auch die Unzufriedenheit der Massen gewachsen, weil der Einzelne zu wenig von der ungeheuern Summe der modernen Bedürfnisse zu erwerben vermag — das Kapital nimmt nach Carey zwei Fünftel vom Arbeitsertrage vorab und weg — (T. S. 113), und weil die Massen zu selbstbewußt geworden sind — T. nennt zwar dieselben Massen ästhetische „Vandalen" —. Das gesteigerte Selbstbewußtsein bringt alle Philosophie — folglich auch die höchste, den Pessimismus hervor, und erzeugt zugleich den Sozialismus. Beide sind auf einem Holz gewachsen, auch der Sozialismus ist pessimistischer Natur und gewissermaßen eine Philosophie. Aber er ist leider noch „bewußt", und deshalb „optimistisch"; er will die Menschen glücklich machen. Da wird das Ding gefährlich, denn der Optimismus ist im Stande, Verschiedenes zu „zertrümmern und zertreten". Das könnte einen „Weltenbrand" entzünden. Das einzige „Rettungsmittel" liegt darin, daß wir den Sozialismus „unbewußt" machen, um ihn zur „Erkenntniß des All-Leidens dieser Welt" und der Thorheit seines eigenen Strebens zu bringen. Die Radikalkur liegt nur in meiner Philosophie. (Hört!)

Ich schlage nun vor, daß meine Philosophie durch Stereotyp-

und galvanoplastische Ausgaben „Gemeingut der gebildeten und gut situirten Klassen" werde. Diese letzteren müssen ihre „Glücksjägerei und optimistische Lebensauffassung" aufgeben. (Bravo, bravo!) Sie dürfen Niemanden mehr „auf den unerforschlichen Rathschluß des allweisen Gottes verweisen" (Stürmischer Applaus, lange Unterbrechung). Dann aber müssen die Gebildeten Alles aufbieten zur „Verbreitung der pessimistischen Doktrin". (Bah!)

„Diese lehrt die Unterdrückten, daß ihr Leidenslos nur das allgemeine Daseinslos der Menschheit ist, daß wir uns keineswegs in der „besten der denkbaren Welten", sondern in einer möglichst „schlechten", jedenfalls in einer „miserablen" Welt befinden, und daß ihr grimmiger Neid auf die scheinbar bevorzugten Hoch- und Gutgestellten nur ermöglicht wird durch das vollständige Verkennen des eudämonologischen (Deutsch reden!) glückseliglichen Seelenzustandes, der sich hinter den äußern Glücksgütern birgt, weil das Leid aller Orten, im Palast wie in der Hütte (Tauschen wir! Gebt uns anständige Wohnungen! Herunter mit ihm!) — — wohnt."

Der „Glückseligkeitszustand" wird gar nicht „gehoben" durch die „angestrebte Verbesserung der volkswirthschaftlichen Lage", sondern nur durch die Intelligenz. (Wir sollen ja unbewußt werden — welcher Kohl!) „Um eine höhere intellektuelle Ausbildung zu ermöglichen, dazu ist eine gewisse materielle Wohlhabenheit die erste Vorbedingung. (Achtstunden-Gesetz! — Was wollen wir anders? — Kraut und Rüben!)

Der Optimismus irrt sich darin, daß er nicht „evolutionistischer Optimismus" bleibt; er begreift nicht, daß er zugleich Pessimismus sein muß. (Jetzt haben wir's genug! Zur Tagesordnung! Aufhören!)

— „Noth und Elend wird sich (Lärmende, endlose Unterbrechung, man hört nur noch aus dem Tumult heraus die Worte:) — vermindern" — „Bewußtsein" — „eliminiren" — „Daseinsqual". —

Mit seiner Jungfernrede hat Menenius Abwiegler Fiasko gemacht. Das hat aber noch keinen künftigen Staatsmann abgeschreckt. Das wird schon besser kommen, wenn nur erst die „Gebildeten" und „gut Situirten" das Ding begreifen und mit anfassen.

Wer da glauben sollte, wir übertrieben, der lese den stenographischen Bericht bei Taubert S. 113—116. Oder wird Hr. v. Hartmann seinen Famulus endlich desavouiren? —

Ist aber das nicht eine prächtige, eine wahre Staatsphilosophie, und übertrifft Nr. 3 nicht Nr. 2 gerade so sehr, als Nr. 2 sich über Nr. 1 erhob?

V.

Die „unbewußte“ Aesthetik.

Die Specialisten unter den Aerzten sehen bekanntlich überall die Symptome ihrer Leibkrankheit, und wenn sie discretionäre Gewalt hätten, so würden sie jedes Individuum in's Krankenhaus schleppen lassen, um das Uebel im ersten Stadium zu „coupiren“. Am Aergsten sind die Psychiater; ein eingefleischter Irrenarzt findet unbedingt jeden Menschen reif für das „Beobachtungszimmer“, und je vernünftiger der Delinquent auf die gestellten Fragen antwortet, um so hartnäckiger ist die „Manie“, um so bedenklicher der Casus.

Im Frühjahr 1874 steckten sie den alten Raspail zu Paris wieder auf zwei Jahre ein, damit er noch einmal „fern von Madrid“ über Infusorien und Kampherwirkung nachdenke. Wo spukten diesem Manne keine Infusorien, wohin drangen ihm die Kampher-Atome nicht! Das „All-Leiden der Welt“, die „ewige Daseinsqual“ waren ihm die mikroskopischen Organismen, auf denen nach Ehrenberg ein Theil von Berlin erbaut ist, und von dem indischen Lorbeerbaume sammelte er zugleich Kränze für sein Haupt und die Panacée für die kranke Welt.

Wie der fanatische Specialist, wie der rabiate Psychiater, wie der kamphrige Raspail, wandelt das „Unbewußte“ durch die Hallen der Weltliteratur, sicher und gewiß in jedem Poeten einen ausgepichten „Pessimisten“ zu entdecken. Die Dichter aller Zeiten und Völker mögen wollen oder nicht, sie mögen die fröhliche Lache im Gesicht tragen, oder mit der lächelnden Thräne an der Wimper prangen: es wird so lange „in sie hinein verhört“, zur Noth werden so lange Marterwerkzeuge angewandt, bis die Armen einen pessimistischen Schmerzensschrei ausstoßen und Inquirent das Gewünschte „herausverhört“.

Lyrik ist Kultus des Vergangenen, Entschwundenen, sei es Besitz, sei es Hoffnung gewesen. Lyrik ist Gemüthsfeier, von der Phantasie begangen. Aber Lyrik wäre gar keine Poesie, keine Kunst, wenn sie jenen Kultus mit Heulen und Zähnklappen beginge. Man denke an die scharfe Rüge, die Schiller Bürger'n in der bekannten Recension

ertheilte. Pathologische Gedichte sind ein Widerspruch in sich selbst, eine contradictio in adjecto. Wer „Gedicht", Kunstwerk überhaupt sagt, der spricht zugleich den Begriff der Beruhigung, des sich Wiederfindens aus. Ein systematischer Pessimist ist gar nicht im Stande, ein Gedicht zu machen; bringt er eins zu Stande, so hat er während der künstlerischen Thätigkeit sein „System" an den Nagel gehängt.

Da findet sich bei Hrn. Taubert eine hübsche Musterkarte von pessimistischen Entdeckungen, die im Anfang belustigen, dann — wenn man der Absicht überdrüssig wird — verstimmen, und zuletzt einen Gähnkrampf hervorrufen.

Goethe, der Vollblut-Poet des Empfindens und Lebens, ein Pessimist! Goethe — „auf freiem Grund mit freiem Volke stehn" — ein indischer Büßer und Nirwanist! Goethe — „Leben ist ein großes Fest"; „Wer lebt in uns'rem Kreise, Und lebt nicht selig drin?"; „Wirklich ist es allerliebst auf der lieben Erde"; „Nur halte von hängenden Köpfen Dich fern, Und lebe Dir immer von Vornen"; „Kinder der Klugheit so habet die Narren Eben zu Narren auch wie sich's gebührt" — ein Sauertopf, ein pathologischer Dichter, ein Narr!?

Also Daumschrauben her? Er hat trübe Stimmungen gehabt — Pessimist! Er hat seine Helden klagen und verzweifeln lassen — Pessimistischer! Herbei mit der berühmten „Jungfrau", wie sie in der Nürnberger Marterkammer zu sehen ist! Hinein mit ihm! Richtig, er sagt zu Eckermann: nicht 14 Tage sei er in seinem Leben glücklich gewesen! Habemus confitentem reum. Am Allerpessimistischesten! — Wen foppt man eigentlich da, und wird sich ein beates Publikum solche Fopperei noch lange geduldig gefallen lassen?

Schiller, der ernstliche, große „evolutionistische Optimist", der Sänger der Freiheit in ihrer Entwickelung, dieser Fahnenträger des Vorwärts — er darf nur den Mund zu einer Klage verziehen, so stürzt das „Unbewußte" gleich einem Raubthier, gleich einem Geier über ihn her, um ihn in seine Höhle zu zerren, in sein Nest zu tragen. In der „Braut von Messina" sank Schiller auf einen Augenblick zur antiken Schicksals-Idee zurück; naturnothwendig mußten daher die Helden hier um so laokoonhafter jammern und schreien, je fremder ihnen das Verhängniß. Hr. Taubert, den wir schon an die National-Oekonomie verweisen mußten, der aber literargeschichtlich noch ärmlicher ausgerüstet ist, Hr. Taubert nennt die „Braut von Messina" „Schil-

ler's letztes und reifstes Werk"! Hr. Taubert scheint von einem gewissen höchst „optimistischen" „Wilhelm Tell" nie etwas gehört zu haben, von diesem „letzten und reifsten" Vermächtniß des Dichters an sein Volk. Wie lange wird denn solches Geplärre der Unwissenheit in der Literatur noch ruhig mit angehört werden!

Den großen Humanitätsprediger und Geschichtsphilosophen Herder, den Mann der irdischen Entwickelung par excellence, haben sie sich auch auf einem nächtlichen Preßgange geholt und in ihr Museum, d. h. in ihre Katakombe eingestellt. Hr. v. Hartmann beschäftigt sich in seinen „evolutionistischen" Mußestunden auch mit Pädagogik, mit Gymnasien und Realschulen. Wir warnen Alles, was noch ein „gesundes Herz" im Leibe hat, vor seinen Lehrplänen und seiner Methodologie. Herder ein Pessimist — das geht über den Spaß. War es denn noch nicht genug an den preußischen Regulativen?

Die „unbewußte" Aesthetik reitet auf denselben specifischen Kirchenliedern herum, welche eine ehrenwerthe, aber abgethane Weltanschauung ausdrücken; sie holt ihre Beweise aus Witschel's „Morgen- und Abendsegen" — warum nicht aus Arndt's „wahrem Christenthum" und den Zinzendorf'schen „Kreuzvöglein"-Liedern? Sie hockt sich in das Dämmericht des Aufkläricht's, und sammelt Brosamen, die von Tiedge's Tische fielen. Kurz, sie stöbert wie ein Lumpensammler bei Tagesgrauen mit dem Hakenstock auf der Gasse umher, um etliche pessimistische Stimmungsfetzen und Gemüthsexsudate zu angeln, mit denen sie dann hochgemuth die Leipziger Messe bezieht. Und da steht ein blasirtes Völklein maulsperrend und neubegierig um die Bude her, um in die Mysterien der Jammer-Philosophie eingeweiht zu werden, und nachher Redensarten zu verführen, die dem „gesunden Herzen" direkt aus dem Tollhause zu kommen scheinen. Was war das für eine goldene und auch lustige Zeit, als die Füchse gravitätisch von philosophischer „Vermittelung" redeten, und dem noch nicht „dialektisch" Eingeweihten das grimme Wort hinwarfen: „Schon gut, leider noch etwas „unvermittelt"! Diese Baccalaureus-Pedanterei war wirklich noch gedankenvoll gegen das heutige, im Grunde ganz materialistische Gewäsch von der „Menge des Genusses", auf die es ankomme.

Seien wir nicht ungerecht, die „unbewußte" Aesthetik wäre nicht die unbewußte, wenn sie uns nicht auch zu erheitern wüßte. Nicht blos Rückert, der in Indien an der Quelle getrunken, beweist die Wahrheit des Weltjammers, sondern auch — nun wer denn? Je vous

le donne en cent, en mille — vous n'auriez, jamais deviné celui-là — — sondern auch Saphir! — Beweis? — Das wundervollste Reim- und Schellengeklingel, das jemals auf deutscher Erde mit „Herz und Schmerz" getrieben worden ist. Zum ewigen Denkmal der ästhetischen Bildung des „Unbewußten" stehe der Vers des Klassikers Saphir hier:

„Willst Du mit dem Klang der Saiten
Rühren vieler Menschen Herz,
Singe nicht von Fröhlichkeiten,
Singe nur von Leid und Schmerz;
Denn es sind gar viele Herzen,
Die mit Freuden unbekannt,
Keines, das nicht Weh und Schmerzen,
Das nicht Leiden schon empfand." —

Wunderst Du Dich nicht, lieber Leser, welchen klassischen Lyriker Du bisher so schmählich verkannt hast, und bist Du nach dieser Erschütterung noch fähig, ein Wörtchen vom Drama zu hören? — Hr. v. Hartmann, der das gesammte menschliche Wissen umfaßt, und de omni re scibili et inscibili geschrieben hat, ist auch Verfasser einer Schrift „Aphorismen über das Drama", aus welcher uns Famulus Taubert Einiges mittheilt, z. B. den Satz: „die Tragödie allein von allen Formen der Dichtung lehrt uns (wie Religion und Philosophie) die Welt und das Leben als etwas Untergeordnetes, über sich hinaus Weisendes zu betrachten, an welchem als an einem Höchsten und Letzten zu hangen baare Thorheit sei".

Reiben wir uns die Augen! Die Tragödie lehrt uns, daß das Leben eine Thorheit sei; sie stimmt darin mit der Religion und der Philosophie überein. Das ist doch des Pudels Kern. Nun hat zuvörderst noch keine Philosophie, mit Ausnahme des arroganten „Pessimismus", eine solche Lehre vorgetragen, sondern die Philosophie — richtig Weltweisheit genannt — hat stets das Leben zu erklären und zu führen gesucht. Was man erklärt, besonders was man zu ordnen und zu leiten bestrebt ist, das kann nicht nichtig sein; sonst geht der denkende Mensch verachtend daran vorüber. Nur der drollige „Pessimismus" hängt sich beständig am Schweife seiner eigenen Misère auf, und hat dann, den Kopf unten, seine eigenthümliche „Weltanschauung". — Keine einzige Religion, nicht einmal die buddhistische, noch viel weniger die christliche und die muhamedanische, auch nicht die brahmanische, betrachtet das Leben als eine

Thorheit, schon deshalb nicht, weil zu einer Thorheit ein Thor, zu einer That ein Thäter nothwendig ist. Christen und Muselmänner betrachten das Leben als einen Kampfplatz, als einen Prüfungsort, als den nothwendigen Durchgang zum Himmel und Paradiese, wo dann die Kampfpreise und Diplome ausgetheilt werden, die der Mensch sich auf Erden verdient hat; der Brahmagläubige erblickt in jeder Phase seines Lebens die Anwartschaft auf die nächste Metempsychose. Ohne die Erde gäbe es keinen Himmel, kein Paradies; die Bedingung kann keine „Thorheit" sein, wenn nur durch sie das Bedingte erlangt wird.

Man denke sich nun den Dramatiker, den höchsten Künstler, der im Schweiße der Begeisterung den spröden Stoff des Gedankens und dann der Sprache bewältigt, der etwas relativ Ewiges, etwas Dauerndes gibt, und der mit allem dem nur die Platitüde des Königs Salomo ausdrücken wollte: „Alles ist eitel!" Dazu bedarf es keines Aeschylos, keines Sophokles, keines Shakespeare und keines Schiller: das kann man wohlfeiler haben. Und das hat die Dreißigtausende der Athenischen Zuhörer, die Tausende im „Globe" zu London, die Auditorien von Weimar, Berlin und Wien niemals durchzuckt, wenn das gewaltige Schicksal vorüberging,

„welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt";

das hat Aristoteles nicht unter „Furcht und Mitleid" verstanden, wie sehr man über die Bedeutung dieser Worte streite — das wahrhaftig nicht, bei Lessing's Manen nicht. Was durchzuckt uns denn?

Hr. v. Hartmann: „Wenn der Optimist consequenter Weise die Tragödie als Kunstform verwerfen muß, so beweist jeder Mensch, der an der Tragödie Genuß findet, daß er im Grunde seines Herzens an die Wahrheit des Pessimismus glaubt, und daß er in dem Untergange des Helden die transcendente Versöhnung eines Conflictes erkennt, der einer irdischen und immanenten Versöhnung seiner Natur nach unfähig ist. Ein Mensch, der jedes transcendenten Glaubens entbehrt, wird zum wahren Genuß der Tragödie eben so unfähig sein, wie der eingefleischte Optimist". — Sprach's.

„Optimist — Pessimist", „Pessimist — Optimist": weiter kann die Drehorgel nichts. Ja wenn man sich so in die Kategorieen einzwängen ließe, die es Hrn. v. Hartmann beliebt als ab- und ausschließende aufzustellen! Ich bin weder Schaf noch Bock, weder gut noch böse, weder Pessimist noch Optimist. Lassen wir also den

seltsamen Kauz bei Seite, der die Tragödie als Kunstform „verwerfen muß" — unter gebildeten Menschen ist mir noch keiner vorgekommen, der dieses „Muß" empfunden hätte —; aber eben so wenig, noch viel weniger ist derjenige Pessimist, der an der Tragödie „Genuß findet", und zwar einfach deshalb, weil — die Tragödie absolut falsch erklärt wird. Der Untergang des Helden hat mit der Transcendenz so viel zu schaffen, wie die Schlacht bei Marathon mit dem Pater seraphicus; die Versöhnung ist eine absolut irdische, schlechthin immanente, in den meisten Fällen, den eigentlich höchsten Tragödien, in der „Antigone", im „Oedipus", im „Hamlet", im „Tasso", bei Schiller durchweg bis und inclusive zur „Jungfrau" schon im Bewußtsein des untergehenden Helden selbst. Noch weit klarer und plastischer wird aber die Immanenz der Versöhnung, nicht nur die Fähigkeit zu ihr, sondern ihre ethische Wahrheit, Wirklichkeit, Vernünftigkeit, Nothwendigkeit, wenn man sich auf den Standpunkt der Weltgeschichte und Weltliteratur stellt, was einem „Philosophen" doch zugemuthet werden dürfte. Die wahre Tragödie ist das Bild eines historischen Kampfes zwischen alten und neuen Ideen, sie ist der Markstein der Uebergangs-Epochen, sie ist die Trophäe eines „evolutionistischen" Sieges; der Held stirbt für die Menschheit, für sein Geschlecht, und die kommenden Jahrhunderte genießen die Frucht seines Opfertodes. Der tragische Held ist das klassische Muster, das ernstgemeinte, begeisternde Muster des so elend mißbrauchten „Mitleids", des selbstbewußten, aktiven „Mitleids" mit den Leiden und Bedrückungen, mit der geistigen und leiblichen Knechtschaft der Mitlebenden.

Woher hat das „Unbewußte" seine schiefe Auffassung der Tragödie? Denn an sein Marodiren, Aehrenlesen und Lumpensammeln sind wir bereits gewöhnt. Der „Wille" war von Schopenhauer — und auch der hat ihn nicht erfunden, wie bereits nachgewiesen wurde —; das „Unbewußte" kam von Schelling — und der hatte es natürlich gestohlen —; die „Evolution" kam aus der Hegel'schen Verlassenschaft, wie wir gesehen haben. Woher stammt der Mangel einer „immanenten Versöhnung" im Drama?

Zunächst von dem „bornirten Genie", welches den tragischen Conflict in den Widerstreit des Willens mit sich selbst setzte. Das ließe sich erklären, nur nicht so, daß die eine Hälfte des Willens berechtigter wäre als die andere. Dann müßte das Trauerspiel über der Tragödie stehen, jedenfalls wäre der „Polyeucte" des Corneille eine Mustertragödie.

Nach längerem Umherflackern bricht bei Schopenhauer die richtige Ansicht momentan durch: Der Gegensatz der Charaktere sei die beste Schicksalsfügung. Aber woher stammte jene erstere Schopenhauer'sche Schiefheit, deren sich der „Unbewußte“ bemächtigt hat?

Aus der Kantischen Verlassenschaft, aus der zweiten Hälfte der Königsberger Versteigerung, wo es sich um das Mobiliar des „kategorischen Imperativs“ handelte; da erstand sie — zum Ersten, Zweiten und Dritten — Hr. August Wilhelm v. Schlegel Hochwohlgeboren, und gründete darauf das Geschäft seiner Vorlesungen über dramatische Literatur. Freiheit und Nothwendigkeit hießen bei Hrn. v. Schlegel die polaren Gegensätze, die ewig unvereinbaren, nie zu versöhnenden. Der tragische Held repräsentirte die Freiheit — „losgebunden, frei“ — und dieser absolut freie Held stürmte wider die Mauer der ehernen Nothwendigkeit, wo er sich natürlich jedesmal den Kopf einrannte, in majorem necessitatis gloriam. Der Held benahm sich dabei gerade so dumm wie der „Wille“, und die Nothwendigkeit eben so brutal wie derselbe „Wille“, wenn er „ewig Mittag brennt“. — Da also keine bewußte oder immanente Versöhnung zwischen beiden möglich war, so mußte diese Versöhnung nothwendig transcendent sein, mochte man die Transcendenz teleologisch fassen, als superhumane Zweckthätigkeit, oder theologisch, als göttlichen Rathschluß, was bis auf's Haar auf Eins hinauskommt.

Begreifst Du jetzt, lieber Leser, die „transcendente Versöhnung“ und den pessimistischen „Genuß“ an der Tragödie? Nun so mach' Dir einen Vers auf die „Philosophie des Unbewußten“; der Erz-Pessimist Göthe wird sich bereitwillig zu einer Variante herleihen. Du kennst doch die „Zahmen Xenien“, sechste Abtheilung; darin könnte es ungefähr so lauten:

„Von Arthur hab' ich die Statur,
Des Willens ernstlich Führen;
Von Schelling kommt die Tiefnatur,
Und weises Fabuliren.
Herr Hegel war dem Fortschritt hold,
Das spukt so hin und wieder;
Herrn Schlegel's tragisch Talmigold,
Das schmücket meine Glieder.
Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was ist dann an dem ganzen — Licht
Original zu nennen?“

VI.

Die „unbewußte" Naturwissenschaft.

Das Alles könnte wahr sein, sagt irgend ein Provinziale, der niemals ein philosophisches Buch in der Hand gehabt, ja von der Philosophie nur durch Hörensagen gewußt hatte, bis ihm das „Unbewußte" in die Hand gespielt wurde; aber die eigentliche Force des Herrn v. H. ist dabei klüglich umgangen, an das Metz des großen Philosophen wird nicht gerührt.

Force, Metz? Wo stecken diese?

In der Naturwissenschaft und der an dieser Wissenschaft geübten „inductiven Methode". Hier ist bekanntlich Hr. v. H. über Schopenhauer hinausgegangen und zum deutschen Philosophen par excellence geworden.

Guter Provinziale, in der Naturwissenschaft war schon Schopenhauer über sich selbst „hinausgegangen" und bei dieser Excursion in den Graben der romantischen Naturphilosophie gefallen. Ueber Schopenhauer noch weiter hinausgehen, das könnte nur ein gefährliches Stolpern und Purzeln bedeuten. Was aber die „inductive Methode" betrifft, mein guter Provinziale, so rathe ich Dir freundschaftlich, die Finger davon zu lassen. Was Du Dir darunter vorstellst, sind Spitzfindigkeiten und Trugschlüsse, die auf erfahrungslosen Einbildungen beruhen.

Kommen wir zum Naturwissen des „Unbewußten". Die neuere Naturforschung arbeitet im Vertrauen auf die Wirklichkeit der Welt, welche ihren von den verschiedensten Seiten aus durch wiederholte Experimente verstärkten Beobachtungen Stand hält. Sie hat der Teleologie, der Zweckmäßigkeitslehre, den Abschied gegeben, und statt ihrer den Begriff der Gesetzmäßigkeit aufgestellt, welche Gesetzmäßigkeit uns früher verleitete, in dem Resultate einen erreichten Zweck zu vermuthen. — Die Gesetzmäßigkeit der Welt mußte jedoch der vorgefaßten Meinung Schopenhauer's wie Hartmann's wider die Haare gehen: Schopenhauer machte seinen „Willen" zum Gesetzgeber, und Hartmann schob sein „Unbewußtes", Wille mit dunkler Vorstellung, in den Souffleurkasten. So entstand eine neue Teleologie, und zwar eine recht bequeme. Ueberall wo sich im vegetabilischen und organischen Reiche etwas Auffallendes zeigte, welches dem ganz gemeinen Menschenverstande imponirte, und über dessen Causalität die Forschung noch nicht im Klaren war: da stellte Hr. v. H. sein „Unbewußtes" in

den Riß, das stets bereite, dienstfertige Mädchen für Alles. Weit entfernt, den Aufschluß von der gegenwärtigen oder künftigen Wissenschaft zu erwarten, erklärt er jedes ihm Unverständliche durch das was Allen unverständlich ist.

H. hatte Fechner, Schopenhauer und Autenrieth über die Pflanzen gelesen und dort gefunden, daß es Pflanzen gibt, welche verwesende thierische Stoffe als Nahrung verwenden. Die Blätter der Weberdistel bilden um den Stamm eine Art von Becken, das sich mit Regenwasser füllt, in welchem zufällig ertrunkene Insekten gefunden werden. Die Sarracenien haben seitlich zusammengerollte Blätter, die eine zum Theil mit Deckeln versehene Düte bilden, so daß die hineingefallenen Insekten nicht zurückkönnen. Nepenthes destillatoria hat eine Urne mit Deckeln als Anhang der flachen Blätter. Ein abgesondertes süßliches Wasser lockt Insekten herbei, der Deckel schließt sich bei Nacht. Dionaea muscipula hat an jedem Blatte einen lappenförmigen Anhang mit kleinen Drüsen, sechs Stacheln in der Mitte und borstigen Wimpern am Rande. Naht sich ein Insekt, so schließen sich die Lappen. Eine schleimige Substanz scheint auflösend auf die Beute zu wirken.

Noch viel genauer und wissenschaftlicher behandelt Darwin dieses Thema in seinen Insectivorous plants, der Pflanzenphysiologie ein breites Material zur Einverleibung in das „Leben der Pflanze" darbietend. H. macht das viel kürzer: die Anpassung und der chemisch-physiologische Proceß erklären nach ihm nichts, das „Unbewußte" mit zwecksetzender Vorstellung Alles. Wenn nur das „Unbewußte" selbst sammt seinen zwecksetzenden Vorstellungen nicht das allerunerklärlichste Räthsel wäre!

Die Welt wird völlig auf den Kopf gestellt: gerade das vegetative und organische Unbewußte wirkt nach H. in übersinnlicher Weise, während das Bewußte sinnlich zu Werke geht!

Im Organischen geht das Ding so zu: Der Instinkt begreift sich am Besten als „unbewußte Vorstellung" des „unbewußten Willens". Physiologischer „Reiz" ist eine bewußte, sinnliche Vorstellung. Schon in der Sonnenblume wirkt die unbewußte Vorstellung des unbewußten Willens; ebenso in den Blättern der Rebe und Stangenbohne, wenn sie sich zum Lichte drängen, wozu ihnen der „Reiz" fehlt. Nur möchte man Rebe und Bohne sich drängen sehen, wenn gar kein Licht da wäre! Das thut aber dem „Unbewußten" keinen Abbruch. — Die Schlingpflanzen verfahren ganz methodisch, sie bleiben nicht am Boden,

suchen ihren Weg, die rechtsläufigen sind nicht nach links zu bringen; bringt man aber zwei gleichläufige zusammen, so ändert die eine, auf des unbewußten Gottes Rathschluß, ihre Richtung. Die Climbing Plants des unermüdlichen Darwin können dem Propheten des „Unbewußten" vielfache Gelegenheit bieten, seinem Gotte neue Beschäftigung in die Werkstatt zu liefern. Die beobachtende Wissenschaft ist ja überhaupt der Fournisseur des neuesten Wunderglaubens.

Aus dem Obigen folgt scheinbar, daß die Pflanze Bewußtsein hat, wenn auch kein einheitliches, so doch ein partielles, unbewußtes Bewußtsein. Aber das aus den Einzelempfindungen der Pflanze hervorgehende unbewußte Bewußtsein ist wieder nicht ihr, der Pflanze, zugehörig, sondern jene Einzelempfindungen sind nur die „Motive" für das unbewußt Bewußte!

Beim thierischen Organismus, besonders im vegetativen Theile, steigert sich das Raffinement des „Unbewußten" bis zur baren Unglaublichkeit, ja bis zum Blödsinn. Der Kuckuck oder vielmehr das „Unbewußte" adaptirt seine (des Kuckucks) Eier, die er in fremde Nester legt, der Farbe — ob auch der Größe ist nicht gesagt — der Eier des betrogenen Vogels. Männiglich erstaunt über das Kuckucksei, welches sich Hr. v. H. da hat ins Nest legen lassen, welches er aber mit vielen andern Windeiern sorgfältig bebrütet, immer ad majorem Inconscii gloriam. — Wenn Einer ein scharfes Stück Glas oder einen spitzen Knochen verschluckt, ohne daß ihm ein Unglück passirt, so war das „Unbewußte" der Fährmann, der den schlimmen Gesellen durch die Mäander der Därme glücklich hindurchschiffte. — Wenn einem Menschen die Nieren fehlen, so .... wässert das „Unbewußte". Doch dieses Kabinetsstückchen müssen wir uns noch aufheben.

Wenn ein Naturforscher ein neues Princip entdeckt, so erklären sich plötzlich eine Menge von Einzelheiten, auf welche die frühern Principien nicht recht passen wollten. Man kann geradezu sagen: Die Fruchtbarkeit eines Princips ist der Maßstab seiner Größe. Was hat denn nun, so fragt man mit Recht, das „neue System" mit seinem Princip des „Unbewußten", das doch wie Manna in der Wüste auf den hungrigen Menschengeist niedergefallen sein soll, in der Wissenschaft gewirkt? Man zeige uns einen Physiologen, der dem „Unbewußten" das Geringste verdankt, außer einer wohlthätigen Zwerchfell-Erschütterung.

Es wäre auch schwer zu denken, daß sich einmal ein solcher

Physiologe fände; denn er müßte ja auf die „natürliche“ Erklärung des Lebensprocesses verzichten, er müßte sich die Augen auskratzen und die Hände abhacken. Kaum sind wir von der Thaumaturgie so leidlich befreit, kaum sehen wir mit eignen Augen und tasten mit unsern leiblichen Händen, als uns schon wieder ein „Geist“ beschéert wird, und was für ein Geist, ein Deus in machina, der Hausgeist jedes wachsenden Dings, der Kobold der Ernährung, das Wichtelmännchen im Darm.

Was soll der Botaniker mit der „unbewußten Seelenthätigkeit der Pflanze“ anfangen? Was haben wir an Verständniß der organischen Natur gewonnen, nachdem wir folgenden Satz gelesen: „Nimmt man dem Polypen seine Fangarme und dem Wurm seinen Kopf, so muß das Thier aus Mangel an Nahrung sterben; und wenn das Thier die Fangarme oder den Kopf ersetzt, und weiter lebt, so sollte etwas Anderes als unbewußte Vorstellung dieser Unentbehrlichkeit die Grundursache des Ersatzes sein“? Wenn man nur wüßte, wo diese Vorstellung sitzt.

Wenn ein Bruchstück eines Wurmes weiter wächst, so hat dieses Stück „eine typische Idee der Gattung“; bei der Regeneration ist eine „psychische Kraft“ am Werke. Warum leisten nun die höheren Thiere, und besonders der Mensch, nichts Aehnliches? Das Köpfen wäre dann so schlimm nicht, und Philadelphia wäre ein großer Philosoph gewesen; zu Amputationen entschlösse sich der Patient viel leichter. Das kommt daher, lautet die Antwort, weil die „Macht des Willens“ beim Menschen nicht stark genug ist! Der Narr ist hier nicht derjenige, welcher auf Antwort wartet, sondern wer sich mit dieser Antwort befriedigt erklärt.

Und doch hat die Naturforschung, wo nicht ein Princip, so doch eine Erfahrung mit dem „Unbewußten“ gemein. Ziehen wir diesem mysteriösen Abstraktum nämlich die Nebelkappe ab, entkleiden wir den Mystagogen seiner „spekulativen“ Gewandung, treiben wir das Scalpel in seine naturgeschichtlichen Curiosa: wie heißt alsdann das nackte Ding an sich? Es heißt: das **Ungewußte**, was jedem Physiologen und überhaupt jedem Forscher anhängt, wie der Schatten dem Menschen, und worüber wir uns trösten mit dem Worte: Kurz ist das Leben, lang die Kunst, oder mit dem andern: Rom ist nicht an Einem Tag erbaut.

Zu diesem **Ungewußten** sind wir alle verdammt, ohne daß wir

eine Philosophie daraus machen. Aber gleich die Thüre zuschlagen, wo Einer die Schranken seines Wissens verspürt, das scheint jetzt „spekulative" Art zu sein.

Hr. v. H. macht von seiner Unwissenheit großes Aufheben, er bringt sie in ein „System", und überall, wo ein Anderer etwas erfunden oder entdeckt hat, da tritt er mit seinem spekulativen „Ich weiß nicht" dazwischen. Er ist in Wahrheit das vollendete Sokratische Ideal — zwei Jahrtausende trop tard.

VII.

Die „unbewußte" Logik.

Schopenhauer nannte das Ding an sich den „Willen", der erst im Verlaufe seiner Manifestationen den Gedanken oder Intellekt als „Hirnprodukt" hervorbringe. Hartmann dagegen: Ein Wille, der etwas will, muß eine Vorstellung von dem Gewollten haben, folglich hat der Wille „Vorstellung", wenn auch „unbewußte".

Schopenhauer beging einen Anthropomorphismus, er gebrauchte eine Metapher, eine Analogie für das Ding selbst. Anstatt den Anthropomorphismus aufzulösen, die Metapher ihrer Hülle zu entkleiden, wo dann der Nisus, die Kraft übrig geblieben wäre, nimmt Hartmann die Metapher für bare Münze und gibt dem Bilde ein Attribut, das man doch nur der Sache verleihen kann: das ist Logik.

Natürlich ist die „Vorstellung" bei den untern Willensstufen ebenso „unbewußt" wie der Wille selbst. Aber gibt es denn „unbewußte Vorstellungen", läßt sich bei dieser Verkoppelung etwas denken? Warum nicht? Kant selbst hat ja in seiner „Anthropologie" erklärt, „unbewußte" Vorstellung sei zwar ein scheinbarer, aber in Wahrheit kein Widerspruch, da wir uns ihrer wenigstens mittelbar bewußt werden könnten. Also kann sich die neue Mystik sehr wohl hinter dem klaren Kant verschanzen.

Leider spricht Kant von menschlichen Vorstellungen, wie es sich in der „Anthropologie" von selbst versteht. Wenn der Nisus einmal Mensch geworden ist, so hat er Vorstellungen, nach Kant auch „unbewußte". Aber der metaphorische „Willen", das weltzeugende Wesen, ist von Kant niemals mit einer Vorstellung ausstaffirt worden. Denn Kant war nichts weniger als ein Theologe. Einen solchen Sprung aus der „Anthropologie" in die „Metaphysik" nennt Hartmann logisch.

Man lese übrigens in § 5 der Kant'schen Anthropologie weiter, und man wird auf folgenden bitterbösen Passus stoßen: „Sogar wird studirte Dunkelheit oft mit gewünschtem Erfolge gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln, wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel gesehene Gegenstände immer größer gesehen werden als sie sind. Das Skotison (mach's dunkel, mach's „unbewußt"!) ist der Machtspruch aller Mystiker, um durch gekünstelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken". — So gefährlich ist's, den Leu'n zu wecken!

Hegel's Logismus ist falsch, der Begriff kann sich nicht bewegen; Schopenhauer's „Wille" hat keinen logischen Inhalt und kann somit nichts wollen. Man muß daher die Extreme des Logischen und des blinden Willens in der Einheit des „Unbewußten", das „Wille und Vorstellung" ist, aufheben. Das ist der Hartmann'sche „Monismus".

Dabei ist weder, wie gesagt, untersucht, was der Schopenhauer'sche „Wille" sei, noch erfahren wir, wie der Logismus Hegel's plötzlich zur „unbewußten" Vorstellung kommt, er, der Alles begreifende. Die beiden Extreme werden einfach verkoppelt, sie mögen sehen, wie sie miteinander zurecht kommen. Das heißt Dialektik.

Diese Dialektik ist gerade so klar, wie der Streit um Homoiusios und Homousios, den der alte Döllinger im Namen des „Kulturkampfs" wohl nächstens schlichten wird. Schopenhauer läßt sein Absolutes, den Willen, zuletzt den „Sohn" oder die „Vorstellung" produciren: sie sind ähnlichen Wesens. Nein, sagt Hartmann, sie sind gleichen Wesens, der „Sohn" ist gleichzeitig und zusammenwohnend mit dem „Vater". Der „Vater" ist zwar nicht der „Sohn" selbst, aber er bedarf des „Sohnes"; der Wille muß etwas wollen, folglich sich dieses Etwas „vorstellen" können. Auch der „Sohn" wäre nichts, wenn ihn der „Vater" nicht wollte; die Vorstellung bedingt ein Wollen.

Gut, der Wille soll etwas wollen müssen, und folglich eine Vorstellung von diesem Etwas haben. Einem so brutalen Gesellen wie dem Weltwillen kann alles Mögliche durch den Kopf fahren, Vernünftiges und Unvernünftiges, Thörichtes und Gescheites. In dem Begriff der „Vorstellung" liegt nicht die geringste Garantie für die Logik ihres Inhalts. In gewissen Asylen gibt es die allercuriosesten „Vorstellungen". Wo liegt nun das Kriterium der „Vorstellung"? Warum

ist der Wille alogisch, antilogisch, das „Unbewußte“ dagegen vernünftig, die Logik selbst? Dieses „Unbewußte“ ist doch blos definirt als „Wille und Vorstellung“; plötzlich aber ist der Vorstellung die leibhaftige Vernunft untergeschoben, und statt des vorstellenden Willens, der alles Mögliche treiben kann, haben wir die „unbewußte Vernunft“. Wie kommt das Zweckbewußtsein in den sich alle möglichen Dinge vorstellenden Willen? — Daran reiht sich aber die weitere peinliche Frage: „Wenn die Logik des Sohnes schon „vernünftig“ ist, wozu dann noch der heilige Geist oder der „Bewußtseinsproceß“? Oder widerspricht sich die Gottheit selbst, und hat man auch hier wieder den Menschen nöthig, um die Welt in Ordnung zu bringen? Ferner, wenn die „bewußtlose Vernunft“ bewußt wird, so ändert sie doch dadurch ihre Qualität als Vernunft nicht. Sie muß also mit allem Bewußtsein den Willen Gottes thun. Anders wäre die Sache, wenn die „unbewußte Vorstellung“ des Nisus lediglich „Vorstellung“, nicht aber Vernunft wäre; denn in diesem Falle wartete des Menschen eine hohe Aufgabe.

Den Hegel auf den Schopenhauer zu pfropfen, war das staunenswertheste Kunststück dieser akrobatischen Dialektik, die zumeist von Laien mit allen Anzeichen platonischen Erstaunens gepriesen wird. Das regungslose Ding an sich soll „evolutioniren“. Es ist absolut starr und unveränderlich, und soll doch zur „Vernunft“ sich hinaufarbeiten. Das Sein ist unvernünftig und vernünftig zugleich. Das „Unbewußte“ wird „unbewußt“ zum „Bewußten“. Die Schopenhauer'sche Lebenskraft hat sich in die unbewußte Vernunft, d. h. in den Instinkt verwandelt, und der Weltschöpfer ist künftig der — Instinkt. Zwischen dem brutalen Willen und dem Hegel'schen Logos liegt allerdings der Instinkt präcis in der Mitte.

Ist das nun des großen Aufhebens werth, das von dem Kribskrabs gemacht worden ist? Das ganze Haus, vor dem mit Tuba und Tamtam so viel gelärmt wird, ist aus lauter Trugschlüssen gebaut; jeder logische Athemzug bläst es um. Wenn aber von dem „Unbewußten“ nur noch in kulturhistorischer Anekdote gesprochen werden wird, dann wird man ebenso gewiß die Leichtgläubigkeit und Kitzelsucht eines ehemaligen Publikums erwähnen, welches allerdings eine starke Stütze für den Pessimismus lieferte, indem es eine bedenkliche Herabminderung der gesunden Vernunft und eine ebenso bedenkliche Hinneigung zu hohlen Phantasmen an den Tag legte.

Und wohin war das Ethos jener Zeit gekommen? Der Schopenhauer'sche Wille mit seiner Nachgeburt, dem Intellekt, führte zur „Verneinung der Welt", zum Quietismus. Das widerstritt dem ganzen Wesen der Zeit, welche unablässig strebte und wollte, und heftiger, leidenschaftlicher wollte, als in irgend einer andern Periode. Deshalb mußte die „Evolution" herbeigeholt werden, welche dem individuellen Wollen und der Fortbewegung das Wort redete. Aber der pessimistische Hintergrund blieb, all unser Wollen vollbringt doch nur die Zwecke des „Unbewußten". Je eifriger wir wollen, desto eher führen wir das Ende herbei, den Sieg des „Unbewußten". Und das nennt sich mit Emphase „Deutsche Philosophie!"

Die Quintessenz dieser „deutschen Philosophie" lautet: Der „Pessimismus" muß mit dem „Evolutionismus" zusammengehen, wenn die Realität ihr Recht bekommen soll, und wenn man andererseits „den Unwerth dieser ihre Existenz nicht verdienenden Welt" begreifen will. Die Realität der Welt müssen wir zugeben, darin hat sich Schopenhauer allzusehr blamirt; die Hegel'sche Evolution dürfen wir nicht bestreiten, denn dieser Begriff sitzt den Leuten im Blute und wird von der Naturwissenschaft allzu einleuchtend bewiesen. Woher wäre auch das deutsche Reich gekommen, wenn sich nichts entwickelte? Aber man hüte sich, daraus zu schließen, daß es besser in der Welt werde, man glaube ja um deshalb nicht an menschliches Glück oder auch nur an eine „quantitative" Vermehrung des Wohlbefindens auf Erden! Der „Pessimismus" mit seiner „Qual" wird ewig seinen Unkenruf erneuern: „auch diese Welt verdient nicht ihre Existenz." *)

Die Hegel'sche Evolutionslehre erhält da offenbar einen curiosen Zusatz: Die Entwickelung ist ebenso unbestreitbar, als sie unbestreitbar zu immer Schlechterem, immer weniger Befriedigendem führt. Mephistopheles meinte doch blos: „Alles, was besteht, ist werth, daß es zu Grunde geht." Hier aber heißt es: „Das Bestehende wird immer schlechter, je besser es wird!"

Herr von Hartmann ging früher noch weiter; als er den Evolutionismus mit Pauken und Trompeten in den Schopenhauer'schen Nihilismus einrücken ließ, prophezeite er die Republik, die Vereinigten Staaten Europa's, ja der ganzen Welt; er gab leutseligst die sozialdemokratische Phase als eine nothwendige Entwickelung zu

*) Die Selbstzersetzung des Christenthums, v. E. v. H. Berlin, C. Duncker, 1874.

(Philosophie des Unbewußten, 2. Auflage) — freilich mit dem obligaten Zusatze, daß nach Einführung all dieser schönen Sachen die „Qual des Daseins“ erst recht grimmig empfunden werden würde. Heute aber redet er wegwerfend von einem „materialistischen Ideal eines sozialdemokratischen Schlaraffenlandes“. Wer hat ihm dieses Ideal offenbart, wo hat er solches Ideal gefunden? Lebt er ruhig noch, trotz aller „Evolution“, in der Welt des Thomas Morus, oder in der Sonnenstadt des Campanella, im Ikarien des P. Cabet, und hat er keinen Buchstaben gelesen von einer Neubegründung der Gesellschaft auf Grundlage der Arbeit, vermittels einer Cooperation (Mitarbeiterschaft) aller Genossen? Wer will denn ein Drohnen- und Faulenzerthum, dem die Früchte der Thätigkeit Anderer in den Mund fallen; wer will dieses Schlaraffenland, die Vertheidiger der alten Welt oder die Pionniere der neuen? Ist das Philosophie, wenn man die Dinge geradezu verkehrt, oder gehört solche Um- und Verkehrung etwa ins Bereich des „Unbewußten“? — Hr. v. Hartmann, wiederum als Nachbeter Schopenhauer's, eifert gegen eine Ethik ohne Metaphysik. Wie aber wenn die Metaphysik aus unvereinbaren Widersprüchen, aus der Kluft besteht, welche sich zwischen Pessimismus und Evolutionismus aufthut? Die Lehre: Betheilige Dich am Leben, arbeite eifrig am Fortschritt, obgleich das Leben eine Misère, der Fortschritt eine Fopperei ist; thue mit, obgleich Dein Thun Verderben ist! — ist doch selbst eine Misère und Fopperei, die in keines vernünftigen Menschen Herz und Kopf eingeht. Ein Christenthum ohne Himmel, ein kategorischer Imperativ ohne Befriedigung des Selbstbewußtseins — gehen wir zum Andreas, und lassen wir die jämmerliche Welt laufen!

Der „Deutsche Philosoph“ berichtet uns von einer „Selbstzersetzung des Christenthums“ — ein Thema, das uns aus dem Ende der 30er und dem Anfang der 40er Jahre, als der Berichterstatter wohl noch in der Fibel las — sehr wohl bekannt ist; er ereifert sich gegen die christliche Transcendenz und meint, er müsse den liberalen Protestanten sicherlich als ihr „Henker“ vorkommen. In dieser bärbeißigen Knecht-Ruprecht-Attitüde aber thut er einen Ausspruch, der dem gesalbtesten Pfaffen alle Ehre machen würde: „Die Religion mahnt uns beständig, daß diese zeitliche Sinnenwelt nicht ein Letztes sei, sondern daß sie nur die Erscheinung eines Ewigen, Uebersinnlichen sei, dessen Schatten im Nebel wir hier nur schauen“. Wir bitten inständig, Titel und Verfasser einen Augenblick zu vergessen, sich in die Kirche zu denken, wo

ein Quistorp oder Knak das große Wort führt: „Was hier gesäet ward, wird dort aufgehen — Pilger, Jammerthal, ewige Herrlichkeit — hier fleischlich, dort geistlich —; wir hier im Nebel nur schauen — dort von Angesicht zu Angesicht.“ — Man sieht, Herr v. Hartmann weiß flott mit den Christologen zu radotiren.

Dann wendet sich der vielseitige Mann zu den Naturkundigen und stipitzt ihnen den couranteſten Begriff unter den Händen weg. Man habe, so erschallt das Orakel jetzt, nur die Wahl zwischen „materialistischem Naturalismus“ und „spiritualistischem Monismus oder Pantheismus“. Die Naturforscher sind es gerade, die den Begriff des Monismus aufgestellt haben; diesen Monismus stiehlt ihnen Herr v. Hartmann und schleudert die so Bestohlenen auf den „materialistischen Naturalismus“ zurück, während er seine Beute mit dem Spiritualismus verkuppelt und dann das Brautpaar im Handumdrehen Pantheismus nennt. Aber Monismus, großer „deutscher“ Philosoph, ist ja schon die Vereinigung von Materialismus und Spiritualismus, und diesem neuen Wesen noch den Spiritualismus aufkleben, ist gerade, als ob man dem Wasser, welches aus Sauerstoff und Wasserstoff besteht, noch eine Extradosis Wasser- oder Sauerstoff hinzufügen wollte. Wenn daher die Theologen schmunzelnd der Arbeit des „Henkers“ zusehen können, so werden die Naturforscher rufen: Au voleur! au falsificateur!

Zuletzt wird aus den Urreligionen der Menschheit eine neue Religion synthetisch und destillatorisch abgezogen, eine Religion, von der wir neugierig wären zu erfahren, wie sie den Evolutionären und Fortschrittlern behagt. Das Individuum soll nämlich nach Hartmann, „nur eine Sehnsucht kennen: frei zu werden von der schweren Pflicht der Mitarbeit am Processe, wieder unterzutauchen in das Brahm, wie die Blase in den Ocean, um nicht mehr wiedergeboren zu werden“. In dieser Religion bleibt die „Befriedigung, daß der Mensch ewig sich mit seinem Gotte untrennbar Eins weiß“.

Das Bewußte — wir müssen schon im Neutrum reden — taucht mit Wollust im „Unbewußten“ unter, und hat die „Befriedigung“, sich mit dem „Unbewußten“ ewig Eins zu wissen! Weshalb kam das Bewußte überhaupt aus dem „Unbewußten“ hervor, was hat es hier außen zu schaffen? Seltsamer „Gott“, der „mein“ Gott sein soll, und dem man zurufen möchte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich entlassen“? Es weht uns da so christlich-pastoral

an, daß wir inständigst bitten möchten: Sire, geben Sie Ihrem Gotte Bewußtsein! Es ist schade um ihn, wenn er so tief unter uns steht. Thun Sie noch einen Ruck, zu der Evolution fügen Sie das „spiritualistisch-monistische Einheitsbewußte“ hinzu! Seien Sie minder hart als König Philipp!

Wir glauben, die ganze Ethik wird verständlicher und sozusagen, handgreiflicher durch diese „Evolution“ werden. Die „Deutsche Philosophie“ behauptet, die Einsicht, daß man sich selbst verletzt, indem man seinen Nächsten verletzt, bedürfe der metaphysischen Grundlage, während wir Andern an der natürlichen Grundlage der Menschheit genug haben. Soll's denn Metaphysik sein, wohlan, so sei's auch etwas Ordentliches, ein metaphysischer bewußter Gott, der auf mich sieht und hört und dem zu Liebe ich ein Uebriges thue. Denn dem „Unbewußten“ gegenüber, dem Instinkt, hat der Mensch nur die eine Pflicht, ihm auf Tritt und Schritt jeden erdenklichen Schabernack anzuthun, blos um ihn seine Ueberlegenheit zu zeigen.

Jede historische Großthat hat ihren Philosophen, jede Reichsgründung ihre Philosophie erzeugt. Schreitet nicht Aristoteles als Gedankenschema neben dem Makedonier einher? Haben nicht die römischen Kaiser Stoiker und Neuplatoniker zu „phantastischen Flügelmännern“? Erklärt nicht Hobbes die materialistische Restauration des zweiten Karl Stuart? nicht der inductive Locke den klugen Oranier? Das Weltreich Ludwig's XIV. spiegelt sich deutlich in der katholischen Geschichtsphilosophie des Bischofs Bossuet, die principielle Revolution im Kriticismus Kant's, der patriotische Aufschwung der Deutschen in Fichte, die mondbeglänzte Romantik der Restauration in Schelling, die constitutionelle Velleität des Liberalismus in Hegel, das Jahr 1848 in Feuerbach. Sollte das deutsche Reich von 1871 etwa seinen Repräsentanten im „Reiche der Schatten“ an Herrn v. Hartmann haben??

Er ist aus der Kriegerkaste der jüngsten Monarchie hervorgegangen, gerade wie Loyola und Cartesius zu ihrer Zeit. Er glaubte an die Sieghaftigkeit seiner Monarchie, und meldete das mitten in der Crise seinem Freunde „Hrn. Dr. Taubert“. Er tritt als „deutscher“ Philosoph auf, um die Völker des Erdballs und speciell des neuen Lichtreiches zu belehren, wie sie künftig ihre Köpfe und Herzen zu ordnen haben. Wäre Hr. von Hartmann mehr als preußischer Staatsphilosoph, aspirirte er auf den Reichsphilosophen?

II. Buch.

Der Realismus.

Die Erhaltung der Kraft: J. R. Mayer und B. Stewart. — Der Mensch und die Welt: Bernstein „Die fünf Sinne". — Was man sieht und was man nicht sieht: Lommel über das Licht. — Die Offenbarungen der Chemie: J. P. Cooke.

Die Geologie: Bernhard Cotta, Eduard Sueß über die Alpen, Ferd. Hochstetter.

Darwin; Modifikationen und Zusätze: M. Wagner, W. Thomson, Oskar Schmidt (Goethe). — Die Analogie und Prof. H. Baumgärtner. — Ed. v. Hartmann. — Darwin: „Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren".

Die Teleologie der Zweckmäßigkeit. An Prof. Ernst Häckel zu Jena.

„Das fruchtbare Tiefthal der Erfahrung."
Kant.

„In's Innere der Natur bringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dies mit der Zeit noch gehen werde."
Kant.

Es soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, aus den verschiedenen Gebieten der realen Wissenschaft ein ungefähres, wenn auch schwaches Bild von dem Umfange unseres heutigen Wissens, oder besser von der Richtung und den Ansprüchen der neueren Forschung zu entwerfen. Dieses Bild bedeute einerseits den positiven Gegensatz gegen mehr oder minder geniale Querköpfigkeiten jüngeren Datums, andererseits die bona fide angenommene Realität der Welt im Gegensatz zu den weiterhin aufgeführten, sich auf Kant berufenden Hyperidealisten, welche die Welt unsicher zu machen suchen.

Gewählt sind das physikalische oder besser allgemeine Naturgesetz von der Erhaltung der Kraft; das Bereich des Sinnen-

menschen überhaupt; die Errungenschaften der Lichtlehre mit Hülfe der Spectralanalyse; der Chemismus in letzter Phase; sodann die klassische Wendung der Geologie. Hierauf betreten wir das Gebiet anthropologischer Forschung, besonders der realen, nicht sog. empirischen Psychologie, und schließen so an der Gränze einer ganz neuen Art der Geschichtsauffassung, aus welcher eine neue Art von Geschichtschreibung hervorgehen muß.

Wenn von der Physiologie keine Rede ist, so rührt das daher, daß sie an späterer Stelle eine besondere selbständige Erwähnung finden wird. Alles aber bezieht sich ausschließlich auf reale oder concrete Wissenschaften, von Spekulativem ist nirgend die Rede, nicht einmal von solchem, welches zunächst der Ideologie zu entreißen ist, weil es mit sichtbarem Unrecht der Welt der Thatsächlichkeit weggenommen wurde: so die Moraltheorie oder Ethik. Wir wollen es nur mit dem zu thun haben, was entschieden gewußt oder entschieden nicht gewußt werden soll, je nachdem man die Einen oder die Andern hört.

Wo das Material nicht selbst bearbeitet, sondern blos darauf hingewiesen wird, da schalten wir wenigstens Erörterungen ein, die wir für zweckdienlich halten und durch deren Mittheilung wir dem Leser einen größern Dienst zu erweisen glauben, als durch Auszüge aus Detailwerken, die füglich ganz ausgeschrieben werden müßten. Diese letzte Bemerkung bezieht sich z. B. auf Hochstetter's akademische Rede und auf Häckel's „Anthropogenie".

Die Erhaltung der Kraft*).

Besonderes Lob verdient die „Internationale wissenschaftliche Bibliothek" durch würdige Haltung und guten Ton. Die Haltung ist streng sachlich, ohne trocken zu werden; der Ton hält die richtige Mitte zwischen Demonstration und Anschaulichkeit. Doch bietet die Fülle des Materiales, in Verbindung mit dem logischen Fortgang der Entwick-

*) Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre. Gemeinfaßlich dargestellt von Balfour Stewart. Mit vierzehn Holzschnitten. Autorisirte Ausgabe, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875 (IX. Bd. der Internationalen Wissenschaftl. Bibliothek).

lung, ein ausgezeichnetes Curativ gegen vorschnelle Schlüsse und jenes leichtfertige Urtheil, welches eine dem Inhalt nach ähnliche, hoffentlich jetzt erledigte naturphilosophische Literatur nur allzu epidemisch gemacht hat. An der Hand der hier auftretenden Autoren muß der Leser wesentlich lernen, Vieles umfassen, und bei aller Galanterie der Herren gegen den receptiven Theil nolens volens mitarbeiten. Sie lassen ihm förmlich keine Ruhe und gestatten ihm nicht die Muße, sich auf dem Divan eines sogenannten Materialismus, der richtiger Brutalismus hieße, herumzuräkeln. Er wird gewahr, daß die „natürlichste" Auffassung der Dinge eine nicht geringe „geistige" Anstrengung erfordert.

Seit den 40er Jahren ist die Physik zuerst streng wissenschaftlich, vom allgemeinsten Standpunkt, also philosophisch gefaßt worden, und zwar durch Aufstellung eines obersten Princips, des Princips der Erhaltung der Kraft. Herr B. Stewart formulirt es so: „Daß die Summe aller verschiedenen Energien (im Makrokosmus oder in irgend einem vorgestellten Mikrokosmus) eine unveränderliche Menge ausmacht oder daß, in der Sprache der Algebra ausgedrückt, $A + B + C + D + E + F + G + H =$ einer unveränderlichen Größe ist". Den Ausdruck „Größe" kann man adoptiren, da es auch eine Größe der Intensität gibt; der Ausdruck „Menge" hingegen, der auch als „Wärmemenge" noch einmal vorkommt, ist eine Ketzerei gegen das Princip selbst, welches jeden Begriff der Quantität an und für sich ausschließt. Nicht die Bildlichkeit, sondern die Schiefheit des Ausdruckes bemängeln wir; denn ein sehr treffender und zugleich durchaus bildlicher Ausdruck ist es, wenn der Verfasser sagt: „Nach alledem hat die Energie vielleicht Aehnlichkeit mit den orientalischen Zauberern, von denen erzählt wird, daß sie die Fähigkeit besäßen, sich in die mannigfaltigsten Gestalten zu verwandeln, aber sich dabei wohl hüteten, gänzlich zu verschwinden".

Vielleicht dient die „Internationale Bibliothek" dazu, die Gelehrten jedweder Nation in strengster Begriffsbestimmung zu üben, und ihnen sodann die gewissenhafteste Gerechtigkeit als erste Pflicht ins Bewußtsein zu bringen. Die letztere übt Herr B. Stewart nicht gegen den eigentlichen Begründer der Theorie, den Heilbronner Dr. J. R. Mayer, den er gegen seinen Landsmann Dr. Joule zu Manchester in Schatten stellt. Es ist ganz richtig, wenn er sagt: „Dr. Joule machte zahlreiche Versuche, um die genaue Verbindung

zwischen mechanischer Energie und Wärme zu ermitteln oder, wie man sagt, das mechanische Aequivalent der Wärme zu bestimmen". Aber das ist schon zweifelhaft, wenn es heißt: „Dr. Joule in Manchester, der vielleicht mehr als irgend jemand dazu beigetragen hat, der Lehre der Energie eine feste Grundlage zu geben". Oder: „Joule gebührt die Ehre, die Theorie auf unerschütterlicher Basis errichtet zu haben; denn vor allen anderen ist dieses ein Fall, wo die philosophische Beweisführung an tadellosen Erfahrungszeugnissen geprüft werden muß. Der Umfang des Princips ist ein so ausgedehnter, seine Bedeutung eine so große, daß die mächtige Glut des Genius, verbunden mit der beharrlichen Emsigkeit des wissenschaftlichen Forschers, erforderlich ist, um das rohe Erz in eine gute Waffe umzuschmieden, eine Waffe, welche sich Bahn bricht durch alle Hindernisse und Schranken der Citadelle Natur und bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel vorzudringen vermag".

Sehr gut und namentlich sehr gut gesagt; aber man wird einsehen, daß wir nicht muthwillig Händel suchen, wenn wir weiter anführen, daß „der Weg (zur Theorie der Erhaltung) von zwei Gelehrten gezeigt wurde, Grove in England und Mayer in Deutschland, die gewisse Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen der Energie entdeckten; auch der Name von Séguin muß hier genannt werden". Also Mayer zu dritt. Fernerhin erwähnt Verfasser eben so beiläufig bei Gelegenheit der Reibung der Erde an dem durch den Mond angezogenen Meere: „Dies wurde zuerst von K. (statt R.) Mayer und von J. Thomson erkannt". Endlich, beim Ursprung der Sonnenwärme aus dem Zusammengravitiren der Atome, lautet es so: „Mayer und Waterson scheinen schon den Keim zu dieser Anschauungsweise gelegt zu haben". Immer zu zweien, und sogar „scheinen". Wir in Deutschland wissen das alles besser, aber was erfahren die Leser in „England, Frankreich, Italien, Rußland und Amerika" durch dieses Buch von unserem genialen Landsmanne?

Wir geben zu, daß das Princip von der Umsetzung der Kraft, besonders in seiner Form des mechanischen Wärmeäquivalents, in den Vierziger Jahren in der Luft schwebte, daß überhaupt in neueren Zeiten die Frage nach Columbus oder Amerigo, nach Leibniz oder Newton, nach Johannes Faust oder Lorenz Koster sich gewaltig complicirt. Aber das ist doch sicher und gewiß, daß nach den Präludien des Grafen Rumford gegen Ende des vorigen Jahrhunderts und

nach dem Buche des Franzosen Carnot von 1824 (worin übrigens die Wärme noch als Stoff figurirte) J. R. Mayer im Jahre 1842 in den Liebig-Wöhler'schen Annalen auf nur acht „monumentalen“ Seiten: „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur“, die Erhaltung der Kraft feierlich und unwiderruflich in die Wissenschaft einführte. Mayer war es, der als einheitliches Maß der Bewegung das Meter-Kilogramm oder Kilogramm-Meter, d. h. die Arbeit, ein Kilogramm Gewicht einen Meter hoch zu heben, und als Wärmemaß die Calorie, d. i. die Wärmequantität, welche ein Kilogramm Wasser um einen Grad Celsius erhitzt, in Anwendung brachte.

Der Däne Colding trat erst ein Jahr später mit seinen „Thesen über die Kraft“ vor die Akademie zu Kopenhagen; aber es vergingen noch Jahre, ehe die Schrift im Druck erschien. Dem englischen Physiker Joule gebührt die Anerkennung, daß er, in der Anwendung des Princips unermüdlich, in seiner Methode vielseitig, in seinen Experimenten zuverlässig, die Theorie vom Jahre 1843 an wesentlich befestigte. Er war der Praktiker par excellence, während der vielbeschäftigte Heilbronner Arzt seinen genialen Wurf nur fragmentarisch zu erproben Muße fand. In diesem Verhältnisse nenne man sie zusammen, lasse sie selbander durch die Pforte der Unsterblichkeit einziehen! Der Engländer Tyndall übt hier Gerechtigkeit und trifft den Nagel der Wahrheit auf den Kopf, wenn er sagt: „Mayer's Arbeiten tragen den Stempel einer tiefsinnigen Anschauung, welche jedoch in des Verfassers Geist die Kraft unzweifelhafter Ueberzeugung gewonnen hatte. Joule's Arbeiten sind im Gegentheil experimentelle Beweise. Mayer vollendete seine Theorie geistig und führte sie zu ihrer großartigsten Anwendung; Joule arbeitete sich seine Theorie heraus und gab ihr die Sicherheit einer Naturwahrheit. Treu dem spekulativen Instinkt seines Landes, zog Mayer große und wichtige Schlüsse aus unbedeutenden Vordersätzen, während der Engländer vor Allem darauf bedacht war, Thatsachen unwiderruflich festzustellen.“*)

Nach dieser historischen Herstellung sei dem Werke des Herrn B. Stewart das vollste Lob gezollt. Er stellt den Proceß der Energien oder Naturkräfte natürlich in seiner Allgemeinheit dar, so daß nur das zweite und fünfte Kapitel ausschließlich der Verwandlung in Wärme

*) Siehe „Das mechanische Wärme-Aequivalent“ von Dr. H. Töpfer, in der Sammlung von Virchow und Holtzendorff, 1869.

gewidmet sind. Er untersucht den Begriff Energie und classificirt, natürlich unter Vorbehalt größerer Erfahrung und tieferer Einsicht, die Arten derselben: Energie der sichtbaren Bewegung, sichtbare Energie der Lage, Wärmebewegung, moleculare Trennung, atomische oder chemische Trennung, elektrische Trennung und Bewegung, strahlende Energie. Hierauf folgen die Umwandlungen je einer Klasse von Energie in eine andere. Den Schluß bilden die Abschnitte von der „Zerstreuung der Energie“ und von den „Zuständen des Lebens“, welches auf unserem Planeten durchaus abhängig von der Sonne ist.

Wir sind unfähig, irgend eine Kraft zu erzeugen, jede Maschine verwandelt nur Energie; wir erhalten ein Aequivalent, welches wir gerade brauchen.

Die Wärme und gerade so jede andere Form der Kraft ist kein Stoff, wie H. Davy an zwei Eisklumpen bewies, die durch Reibung ein um 3,4 Grad wärmeres Wasser abgaben. Die Wärme ist daher moleculare Bewegung oder Spannung.

Chemische Trennung ergibt Energie der Lage. Man trenne den Wasserstoff vom Sauerstoff und beobachte den Eclat ihrer Wiedervereinigung. Die Sonnenstrahlen zersetzen die Kohlensäure in den Blättern der Pflanzen in Kohlenstoff und Sauerstoff: welche Energie wird da aufgespeichert und wie zeigt sie sich, wenn in unserem Ofen die Kohle mit dem Sauerstoff sich wieder verbindet!

Weiches Eisen kann magnetisch gemacht werden durch Uebertragung des elektrischen Stromes. Derselbe Strom macht einen Draht in wenigen Sekunden rothglühend.

Das Licht ist Bewegung und als Undulation Pendelbewegung, zur einen Hälfte Energie der Bewegung, zur anderen Energie der Lage.

Magneto-elektrische Wirkung erstreckt sich eine halbe englische Meile weit, beiläufig 2400 Fuß. Es gibt eine Maschine, durch welche ein so starkes elektrisches Licht erzeugt werden kann, daß man auf die erwähnte Entfernung in dunkler Nacht die kleinste Schrift zu lesen im Stande ist.

Leider können wir zwar die Arbeit in Wärme umsetzen, aber der umgekehrte Proceß, die Verwandlung der Wärme in Arbeit, hat seine unbesiegbaren Schwierigkeiten. Jede Reibung bringt Wärme hervor, aber die meiste so erzeugte Wärme verfliegt nutzlos. Weshalb können wir die beim Verbrennen erzeugte Kohlensäure nicht wieder in Kohlen-

und Sauerstoff zurückverwandeln? Weil die Trennungstemperatur für uns zu hoch ist und nur Mutter Natur durch ihr Schooßkind, die Sonne, zu helfen vermag. Unser Verlust heißt die „Zerstreuung der Energie“.

Wenn wir unfähig sind, irgend eine Kraft zu erzeugen, so kann überhaupt keine nicht vom Anbeginn existirende Kraft eintreten, weil eine solche das Universum ruiniren müßte. Jeder Vorgang in dem kosmischen Getriebe der Kräfte kann nur Umwandlung sein, und der Arm, der hineinlangt, ist selbst bereits umgesetzte Kraft, gehört zum Ganzen der vorhandenen, weder zu steigernden, noch zu schwächenden Kräfte. Es kann daher auch keine Kraft, und zwar auch nicht vor aller Ewigkeit, geschaffen worden sein, denn jedes Schaffen der Kraft ist nur ein Umsetzen, ein Verwandeln derselben. Die Kraft liegt breit und sphinxhaft vor jedem Thore, durch welches der Aberglaube eindringen möchte, und stürzt den Thoren in den Abgrund. Ob der letzte Ausdruck der Kraft Schwere heißt oder Elektricität, das kann allerdings noch gefragt werden; aber diese Frage ist eine wissenschaftliche, keine „metaphysische“.

Die Kraft ist ewig, ewiger als ewig. Die inerte Materie ist ewig. So lautet die physikalische Antinomie. Das widerspricht sich absolut, ein solcher Dualismus ist undenkbar. Die Kraft läßt der Materie in alle Ewigkeit keine Ruhe, sie löst sie beständig auf, vernichtet von allem Anfang ihre Trägheit. Diese Auflösung der Materie ist die Lösung der Antinomie. Die Atomistik hat daher vollkommen Recht, wenn sie die Atome als kleinste Theilchen der Materie im Begriffe der Kraftcentra untergehen läßt. Man kann in aller Wahrhaftigkeit sagen: Die Materie ist nur Schein, Schein unserer groben Sinne. In letzter Instanz ist Alles Kraft oder Energie, und da sich diese Kraft oder Energie unzerstörbar selbst erhält, so ist der Kosmos nichts als der Umwandlungs-Proceß der Energie.

Der Mensch und die Welt.

Es wird gut sein, an dieser Stelle etwas zu anticipiren, was sachlich erst weiterhin seinen Platz finden dürfte. Sachlich hätten wir nämlich nach der Erhaltung der Kraft jetzt zur Spectralanalyse überzugehen, den Menschen aber erst später, nach der Geologie, in unsere Betrachtung einzuführen. Da jedoch der Mensch nicht nur Gegen-

stand, sondern auch Subjekt der Wissenschaft ist, da er es ist, welcher fühlt, hört und sieht, die Eindrücke der Welt in sich sammelt oder die Welt „projicirt", kurz da er im Tiefthale der Erfahrung wandelt, so möchte es gerathener sein, von seiner subjektiven Beschaffenheit im Sinne des Realismus ein Wort vorauszuschicken. Um nur Eins zu sagen, so ist es passend, von der Natur des Auges zu reden und das ganz empirische Sehen zu erörtern, ehe wir das potenzirte Sehen der Spectralanalyse erörtern.

Und so betrachten wir denn zunächst die „fünf Sinne" des empirischen Menschen.*) Professor Bernstein, des genialen, autodidaktischen Vaters gelehrter und methodischer Sohn, behandelt in dem vorliegenden Buche eigentlich nur drei Sinne: den Tast-, Licht- und Gehörsinn. Geschmack und Geruch werden mit etlichen Allgemeinheiten abgethan und treten erst am Ende auf, während die natürliche wie die begriffliche Ordnung wäre: Tasten, Schmecken, Riechen, Hören, Sehen — von den Hautpapillen zu den Zungenwärzchen, durch die Nase zum Ohr, und endlich zum herrschenden Sehnerven-Apparat.

Es mag sein, daß „die Zeit noch nicht gekommen", daß die Vereinigung von Philosophie und Naturerkennen noch „zu früh" versucht würde; aber immerhin konnte Professor Bernstein auf der ziemlich breiten Basis seines „Tastsinnes" dem Leser den Gedanken beibringen, daß sämmtliche Sinne, auch die höchsten, sogenannten theoretischen, nur Specifikationen oder Differenzirungen des allgemeinen Sinnes, des Haut-Sinnesblattes sind. Andeutungen, leider nur Andeutungen, finden sich allerdings vor, wie wenn es beim Gefühlssinne heißt: „Es ist ganz merkwürdig zu verfolgen, wie verschiedenartig die Wahrnehmungen sein können, welche wir mit Hülfe der Hände allein in uns aufnehmen, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn wir Auge und Ohr nicht besäßen, dieses Sinnesorgan allein genügen würde, uns eine Welt um uns her zu construiren, die freilich von einem nur beschränkten Kreise eingeschlossen wäre . . . Wir würden die Gestalt und Form eines Körpers durch Betasten mit den Händen eben so gründlich kennen lernen wie durch das Auge, zumal wenn wir bedenken (soll wohl heißen: „und dies wird uns einleuchten, wenn wir

*) „Die fünf Sinne des Menschen" von Jul. Bernstein, Professor der Physiologie an der Universität zu Halle. Mit 91 Abbildungen in Holzschnitt. Leipzig, Brockhaus, 1875 (XII. Band der Internationalen wissenschaftlichen Bibliothek).

bedenken"), daß sich die geistige Aufmerksamkeit, wie es bei Blinden wirklich der Fall ist, auf den Gefühlssinn in stärkerem Maße concentriren würde". Die Fische hören sämmtlich ohne äußerlichen Gehörgang, vermöge leitender Knochen; auch der Mensch hört die Uhr, die an den Knochen hinter dem Ohre gedrückt wird, deutlich ticken. Die Gehörorgane des Krebses sind Hörhärchen an den Fühlern und am Schwanze, also durchaus äußerliche Theile.

Damit steht die Differenzirung der Sinnesorgane, die Adaptirung specifischer Nervenfasern zu bestimmten Funktionen durchaus nicht in Widerspruch. Jeder Nerv dient nur dann einer besonderen Verrichtung, wenn den übrigen Verrichtungen Genüge geschehen ist. „Wäre durch einen zufälligen Umstand der Hörnerv mit dem Auge verwachsen und der Sehnerv mit dem Ohre, so würde jeder Lichtstrahl einen Ton erzeugen und jeder Schall in unserem Ohre einen Lichtschein in unserer Vorstellung erwecken; wir würden dann eine Symphonie *sehen* und ein Gemälde *hören*".

Zum allgemeinsten Sinne, zu dem Vermögen des Fühlens oder Tastens, nur noch eine sehr wichtige Bemerkung aus der Nervenphysiologie. Man wäre versucht, den Tastsinn den *Empfindungssinn* kurzweg zu nennen, müßte man nicht einem groben Mißverständniß an der Schwelle vorbeugen. Die Empfindung in jeder beliebigen Qualität, als kalt oder warm, sauer oder süß, angenehm oder unangenehm, ist keineswegs Sache der leitenden Nerven, sondern kommt erst in den Nervencentren oder Knoten zu Stande, bedarf einer centralen Masse von anderer Beschaffenheit, in welcher sich erst ein Bewußtsein bildet, gehört mithin der Individualität als einem in sich geschlossenen Ganzen an. Das ist zugleich die Bedeutung des Wortes „Subjektiv", ohne ein Subjekt keine Empfindung.

Das Bewußtsein aber, obgleich die Thatsache der Empfindung erst sein Werk ist, projicirt alles Empfinden nach Außen, deutet diese innere Thatsache schlechthin als äußere. Wie früh diese Projection beim Kinde beginnt, läßt der Verfasser mit Recht dahingestellt; es wird Sache der experimentellen Psychologie sein, uns hierüber Licht zu verschaffen. Der Physiolog muß von seinem Standpunkte aus erklären: Uebung macht den Meister, Erfahrung ist die Lehrerin des Einzelnen, wie die Geschichte die Lehrerin der Völker sein — sollte.

So fand der geniale *Ernst Heinrich Weber*, daß unser Muskelsinn noch 39 Loth Gewicht von 40 Loth unterscheidet, aber

nicht mehr $39\frac{1}{2}$ Loth von 40. Unser Drucksinn dagegen, bei Belastung der Hand auf dem Tische, hört bei dem Unterschiede von 29 und 30 Loth auf, und auch dieses nur, wenn nicht mehr als 10 Sekunden Zwischenzeit verfließen, während wir nach Verlauf einer halben Minute nur noch 4 Loth von 5 unterscheiden können.

Abgesehen von der Systematik der Sinnenentwicklung, als eines Systems von Empfindungen und Organen, verdient Professor Bernstein's populäre Physiologie des Auges und Ohres nach den letzten Resultaten der Wissenschaft volles Lob. Nicht leicht wird der wißbegierige Leser die Physik des Seh- und Hörapparates so klar und vollständig erörtert finden wie in diesem Abriß. Was namentlich das Auge betrifft, so erhalten wir bei Bernstein die erwünschte Ergänzung zu Lommel's objektiver Lichtlehre. Lommel beschäftigt sich nur mit der Optik, mit den Thatsachen, die dem Lichtsinne zugänglich sind; Bernstein zergliedert uns das Organ selbst und erörtert dessen Thätigkeit. Beide zusammen machen es auch dem Laien möglich, das Sehen zu begreifen und dann zu sehen, was man sieht und nicht sieht.

Nur einiges Wenige aus dem reichen Schatze. Das Pigment der Iris oder Regenbogenhaut macht die Linse des Auges achromatisch, eine Vorrichtung, die erst Dollond in der optischen achromatischen Linse der Natur nacherfand. — Das Innere des Auges wird uns bemerklich in den sogenannten entoptischen Erscheinungen, z. B. in des großen, von Goethe hochverehrten Purkinje „Aderfigur"; ganz objektiv vorgeführt wird es uns durch den Helmholtz'schen Augenspiegel. Die Erkenntniß der drei Grundfarben erklärt Bernstein durch die verschiedenen Nervenfasern in jedem Netzhautelemente, von denen die eine für Roth, die zweite für Grün, die dritte für Violett empfänglich sei, so daß jede Faser nur einem gewissen Maße von Billionen Schwingungen des Aethers zugänglich wäre.

Das Sehen mit einem Auge ist Flächensehen, erst das Sehen mit beiden Augen verräth eine körperliche Welt von drei Dimensionen. — Ein bekanntes optisches Problem bildet die Größe des Mondes und der Sonne, ein Mal am Firmament und das andere Mal am Horizont; im letzteren Falle erscheinen uns beide Gestirne größer. Bernstein führt zwei Gründe dafür an: Erstens sei uns der Himmel eine ellipsoide Glocke, deren Rand am Horizonte uns entfernter erscheine als ihr höchster Punkt im Zenith. Nun treten Erfahrung und darauf gebaute Reflexion ins Mittel und sagen uns:

Das Entferntere sei das Größere, so daß wir die wirkliche Größe für bedeutender halten als sie ist. Zweitens können wir das Gestirn am Horizonte mit Gegenständen der Erde vergleichen. Steht der Mond neben einem Hause, so erscheint er viel größer als dieses; nun reflektiren wir: wie viel größer würde erst der wirkliche Mond sein! Eine solche Betrachtung stellen wir nicht an, wenn der Mond hoch am Himmel steht. Beide Gründe mögen wirken; aber ein dritter, physiologischer Grund ist dabei außer Acht gelassen.

Wir sehen am Besten gradaus, parallel mit der Erdoberfläche. Beim Aufwärtssehen verengert sich die Linse und verschiebt sich die Netzhaut sammt dem gelben Flecke durch Anspannung des oberen geraden Augenmuskels. Dadurch spiegeln sich die Gegenstände kleiner und werden folglich als kleinere percipirt. Andere Lichtwellen fallen auf die Stäbe und Zapfen der Netzhaut. Verschrumpft ist schon das Bild eines Gegenstandes auf einer Thurmspitze von 200 Fuß Höhe; anders präsentirt sich derselbe Gegenstand in horizontaler Entfernung von 200 Fuß. Dieser dritte Grund trägt jedenfalls ein gutes Theil zur Lösung des Problems bei.

Schier noch complicirter als der Bau des Auges, das uns in die Tiefen der daseienden Welt trägt, ist derjenige des Ohres, das uns durch Geräusch, Klang und Ton mit derselben Welt vermittelt. Hier sind es Luftschwingungen, Luftwellen, welche in den Gehörgang eindringen, wie dort Aetherwellen, welche die Fasern der Netzhaut reizen. Während es sich aber bei Licht und Farbe um Billionen von Schwingungen des feinsten Mediums handelt, wird der Ton in der gröberen Luft nur vernehmbar von 7 oder 8 Schwingungen höchstens (Servart'sches Rad) bis wieder höchstens zu 38,000 Schwingungen in der Sekunde, welche Desprez an kleinen Stimmgabeln hervorbrachte; ersteres fast unvernehmlich, letzteres unangenehm, ja schmerzhaft. Unsere Klaviere sind daher auch viel bescheidener, sie erstrecken sich vom tiefsten A mit 27½, oder vom C mit 33 Schwingungen in der Sekunde, bis zum viergestrichenen A mit 3520 Schwingungen.

Wie die Luftwellen durch den äußeren Gehörgang ans Trommelfell gelangen, hier anschlagen, Hammer, Ambos und Steigbügel in Bewegung setzen, von da das ovale Fenster erreichen, ins Labyrinth eindringen, durch Hörhärchen die Nervenfasern berühren und durch den Nerv ins Kopfcentrum sich fortpflanzen: das studire man bei Bernstein im Zusammenhange. Von größter Wichtigkeit sind dabei

die sogenannten Corti'schen Bögen in der Schnecke, deren man bis zu 3000 zählt, frappant ähnlich einer Klaviatur, deren Tasten nahezu den Umfang der vernehmbaren Töne ausmessen. Aber wie kunstvoll ist dieser natürliche Apparat gegen die brutalen Toninstrumente: das Klavier hat für jede Saite ein besonderes Hämmerchen, das Ohr besitzt nur ein einziges Hämmerchen für alle Saiten des Corti'schen Organs. Welche Arbeitstheilung im Ohre, gegenüber den dreitheiligen Nervenenden in der Netzhaut des Auges!

Höchst empfehlenswerth für Musiker, die auch etwas denken, nicht bloß schwärmen wollen, sind die Erörterungen über die sogenannten Obertöne oder mittönenden höheren Intervalle der Tonscala. Aus diesen Obertönen ergibt sich die verschiedene Klangfarbe der Streich- und Blasinstrumente, deren akustische Zusammenwirkung und Contraste allerdings vom Genius intuitiv und erfahrungsmäßig gefunden wurden, aber gleichwohl auf streng mathematischen Gesetzen beruhen.

Durch die Theorie der Obertöne wird auch erst klar, was eigentlich die Verstimmung eines Instrumentes besagen will. Das Wesen der Dissonanz leuchtet vollkommen ein, sobald man begriffen hat, was „Schwebungen" sind, die aus der Interferenz, besonders nahe zusammenliegender Schallwellen, entstehen. Am stärksten wirkt die Dissonanz bei Stimmgabeln, die nur wenig von einander differiren, oder bei zwei offenen Orgelpfeifen von gleicher Höhe auf demselben Windkasten, wenn man die obere Oeffnung der einen Pfeife ein wenig mit der Hand deckt, wodurch ihr Ton etwas niedriger wird. Das Maximum der Dissonanz findet bei ungefähr dreißig Schwebungen in der Sekunde statt; unten auf dem Klavier ist die Zahl dieser Schwebungen viel geringer.

Die Schnecke des Ohres ist das Organ des musikalischen Tones; das Geräusch gewahren wir durch Vermittlung der Otolithen oder Gehörknöchelchen im Labyrinth. Doch unterscheiden wir verschiedene Arten von Geräusch, wenn die Corti'schen Bögen beim Lärm in Mitleidenschaft gezogen werden, wie auch umgekehrt das Schnurren, Brummen und Quieken der Instrumente uns durch die Thätigkeit der Gehörsteinchen zum Bewußtsein gebracht wird.

Gar mancher Punkt der Sinnesthätigkeit ist noch in dunkle Nacht gehüllt; aber der Eifer, das Studium sind wach und unermüdlich bei der Arbeit. Rechenschaft geben wir uns noch immer am besten von den höchsten Sinnen, vom Licht- und Schallsinne. Die niedrigeren,

unmittelbaren Sinne sind weniger erkannt; natürlich, denn hier stehen wir vor der ehernen Pforte, auf der geschrieben steht: „Ursprung des Lebens".

Was man sieht und was man nicht sieht.*)

Wir kommen zum potenzirten Sehen. Herr Lommel behandelt die Lichtlehre, nicht die Lehre vom Auge. Die Lichtlehre ist die Wissenschaft vom objektiven Licht, während wir bei Bernstein die Physiologie des subjektiven Auges kennen lernten, in welcher Joh. Müller, Helmholtz, Brücke und Hering so Großes gethan! Hier, bei Lommel, erfahren wir nichts über den „specifischen" Sinn für „Helligkeit" oder den „Lichtsinn", nichts über das Wunder des Auges, dessen Natur selbst Licht ist, so daß ein Druck, auch nur auf die Blutgefäße der Netzhaut, uns die Empfindung des Hellen macht. In der physikalischen Optik heißt es einfach: das von den Körpern ausgehende Licht reizt unsere Netzhaut. Aber wie groß bleibt dennoch das Lommel'sche Gebiet, von den „Lichtquellen" angefangen bis zur „kreisförmigen Polarisation", und welche Betrachtungen lernt man an der Hand eines so kundigen Führers anstellen über das, was man gewöhnlich Sehen nennt, und das, was man erst durch die optischen Instrumente sehen lernt; über das, was diese uns zeigen, und die Art, in der sie es zeigen, endlich über das, was man mit Hülfe der Kunst sieht, und das, was erst durch den mühsamen Calcül vor die geistigen Augen tritt.

Wie der Verfasser sein gewaltiges Thema eingetheilt hat, sagt er uns selbst im Vorwort: „In den 14 ersten Vorlesungen werden, ohne Bezugnahme auf irgend eine theoretische Anschauung über die Natur des Lichts, die erfahrungsmäßigen Gesetze der Spiegelung, Brechung, Farbenzerstreuung und Absorption aus den Versuchen entwickelt. Erst mit der 15. Vorlesung, bei Besprechung des Fresnel'schen Spiegelversuchs, tritt die Frage nach dem Wesen des Lichts in den Vordergrund. Nach-

*) Das Wesen des Lichts. Gemeinfaßliche Darstellung der physikalischen Optik in 25 Vorlesungen, von Dr. Eugen Lommel, Professor der Physik an der Universität zu Erlangen. Mit 188 Abbildungen in Holzschnitt und einer farbigen Spectraltafel. Leipzig, Brockhaus, 1874 (VIII. Bd. der „Internationalen wissenschaftlichen Bibliothek").

dem die Antwort zu Gunsten der Wellenlehre ausgefallen ist, wird gezeigt, daß diese Theorie sich nicht nur mit allen früher kennengelernten Thatsachen in Uebereinstimmung befindet, sondern auch von den Erscheinungen der Doppelbrechung und Polarisation die befriedigendste Rechenschaft gibt".

Demnach wird uns zuerst der Verbrennungs- und Leuchtungsproceß chemisch erklärt, das Verhältniß des Kohlenwasserstoffs zum Sauerstoff sammt der Rußbildung festgestellt. Nach den Gasen kommen die festen brennbaren Körper, die Magnesiumlampe, das elektrische Kohlenlicht, welches im luftleeren Raume ohne Kohlenverlust leuchtet und durch den Kohlenlicht-Regulator von Foucauld und Dubosq dauernd erhalten wird.

Die Körper theilen sich in Selbstleuchter und Nichtleuchter; die undurchsichtigen Nichtleuchter werfen das empfangene Licht „diffus", d. h. nach allen Richtungen zurück; was wir neben der Mondsichel noch im Abriß erblicken, ist der diffuse Reflex der Erdkugel. Folgt nun die Lehre vom Schatten, Kernschatten und Halbschatten. Daran knüpfen sich Sonnen- und Mondfinsterniß, die Bestimmung der scheinbaren Größe eines entfernten Gegenstandes durch den Sehwinkel, der mit der größeren Entfernung stets kleiner wird; das Gesetz, daß Gleichheit entsteht, wenn die Entfernungen sich verhalten wie die Durchmesser der entfernten Gegenstände, und das andere Doppelgesetz: Aus der wirklichen Größe und dem Sehwinkel berechnet man die Entfernung, aus der Entfernung und der scheinbaren Größe die wirkliche Größe.

Der Sehwinkel des Erdhalbmessers, von der Sonne aus gesehen ($8^3/_5$ Sekunden), ist die Parallaxe der Sonne, welche die Entfernung beider Körper als 24,000 Erdhalbmessern gleich ergibt. Umgekehrt ist die Parallaxe der Erde 32 Minuten, was für den Halbmesser der Sonne 112 Erdhalbmesser anzeigt.

Unbewußt, meint der Verfasser, hätten wir dieses im Augenmaße. Nachträglich, nachdem die Berechnung Maßstäbe festgestellt hatte, wohl möglich; aber welche Uebung und Gewöhnung, welche Reihe von mathematischen Enttäuschungen war dazu erforderlich, um nur von weitem annähernd viel einfachere Verhältnisse abzuschätzen! Ist uns der Mond nicht noch immer ein kleinerer oder größerer Teller, gibt uns unser Auge nur die entfernteste Ahnung vom Größenverhältniß der Sonne und des Mondes? Daß die Sonne und der Mond bei

ihren Verfinsterungen nicht mehr von wüthenden Thieren zerrissen werden, die man mit Bogen und Pfeil zu vernichten habe, darüber sind wir mit Ausnahme der Wilden und einiger bäuerlichen Spätlinge hinaus; daß aber bei der Mondfinsterniß der Mond ganz im Erdschatten liegt, das können wir nur der Wissenschaft glauben. Ebenso überzeugt uns erst der Bunsen'sche oder der einfachere Rumford'sche Photometer, daß die Erleuchtungskraft im Quadrat der Entfernung von der Lichtquelle abnimmt.

Wir übergehen die Abschnitte von der Reflexion oder regelmäßigen Zurückwerfung der Strahlen, von der Spiegelung der Spiegelung, worauf das Kaleidoskop beruht, vom Brennspiegel und Brennpunkt, von den Bildern ebener und sphärischer Spiegel; nicht minder die Brechung in durchsichtigen Körpern und die Theorie der Brechungswinkel; endlich die Lehre von den convexen, concaven und gemischten Linsen: lauter Dinge, die man im Buche selbst studiren muß, um zu den optischen Instrumenten zu kommen. Neben der spielenden laterna magica tritt das ernstere Sonnenmikroskop auf, oft auch photoelektrisches oder Hydro-Oxygen-Mikroskop getauft, wiewohl auch dieses nicht selten zu theatralischen Spielereien benutzt und mißbraucht wird. Was aber keine Spielerei ist, das war die Verwendung des Instruments in dem belagerten Paris. Es wurden nämlich die winzig klein photographirten Depeschen, welche die Brieftauben überbrachten, lesbar auf die Wand projicirt, so daß mehrere Copisten sie zugleich ablasen.

Die camera obscura stammt schon aus dem 16. Jahrhundert und ist die Wiege der Photographie. Auch unser Auge ist eine camera obscura. Das Mikroskop ist nur eine zusammengesetzte Lupe, bestehend aus einer oberen größeren und einer unteren kleineren convexen Linse; vermöge eines ablenkenden Prisma's kann das Mikroskop auch zur objektiven Darstellung, wie ein Sonnenmikroskop verwendet werden. Die Fernrohre sind umgekehrte Mikroskope und theilen sich in Refractoren und Reflectoren. Das Kepler'sche Fernrohr (ein Refractor) zeigt Alles verkehrt, was bei Sternen gleichgültig ist, bei Erdgegenständen aber durch ein einfaches oder doppeltes Mikroskop in der Ocularröhre verbessert wird. Die Galilei'sche Brille oder der Operngucker hat ein concaves Ocularglas. Newton gebrauchte das erste Spiegelfernrohr (Reflector); Herschel und Lord Rosse brachten es bis zu Spiegeln von 1 bis 2 Meter Durchmesser. Immer blieb das Bild verkehrt; Gregory, der hinten durch eine Durchbrechung des Spiegels ein vorn reflectirtes

Bild sah, stellte dasselbe aufrecht her. Bekanntlich wird im Staate Californien soeben das riesigste Riesenteleskop aus Privatmitteln gebaut, welches den Mond auf eine Stunde Entfernung heranbringen soll, dafern nicht Barnum's Sprache dabei geredet wird. Man hat in neuerer Zeit die Reflectoren durch versilberte Glasspiegel statt gegossener Metallspiegel verbessert; sonst wären die brechenden Linsen vorzuziehen, besonders seit Fraunhofer die von Hall (1733) und Dollond (1757) erfundenen achromatischen Linsen, welche der Farbenzerstreuung entgegenwirken, zur Vollendung brachte.

Ganz besonders anziehend und in dieser Darstellung wohl den Meisten neu, sind die Erörterungen des Verfassers über Spectral-Analyse und was damit zusammenhängt, durch welche Kirchhoff und Bunsen eine neue Aera der Physik in des Wortes weitester Bedeutung eröffnet haben. Da sieht man erst recht, was man früher nicht sah, und ahnt, was man noch sehen wird.

Ein Stückchen Natrium wird an der positiven Kohle durch elektrisches Licht verbrannt, das Prisma leitet den Flammenschein auf einen Schirm, und der Flammenbogen ist gelb. Bei Lithium wird er roth, bei Thallium grün, bei Indium blau. Und zwar wird das Gelb weiter als das Roth, das Grün weiter als das Gelb, das Blau weiter als das Grün hinausgeschoben oder „abgelenkt". Die Ablenkung geschieht nach Maßgabe der Brechbarkeit der Strahlen. Jeder metallische Grundstoff bildet eine charakteristische Linie oder Gruppe von Linien, welche ihn in einem leuchtenden Dampfgemisch erkennen läßt.

Das Licht der glühenden Kohlenpole selbst gibt ein prachtvoll gefärbtes Band: Roth, Orange, Gelb, Grün, Hellblau, Dunkelblau, Violett. Das nennt man das Spectrum. Die Farben des Spectrums sind homogen, d. h. nicht weiter theilbar. Durch eine convex-achromatische Linse wird das Band von Farben wieder in weißes Licht vereinigt, aus dem sie hervorgingen. Fängt man Roth und Orange für sich auf, so wird das Bild röthlich, die anderen Streifen geben ein grünliches Bild. Sich zu weiß ergänzende oder „complementäre" Farben sind: Roth und Grün, Gelb und Blau, Grüngelblich und Violett. Das Sonnenspectrum ist dasselbe mit dem der glühenden Kohle, nur muß man beim Gebrauche des Sonnenlichts ein rothes Glas vor dem Heliostaten anbringen, um homogenes Licht zu erhalten. Doch gibt die Kohle ein continuirliches Bild, während das

Sonnenlicht dunkle Striche enthält, die Wollaston 1802 entdeckte und die nach Fraunhofer die „Fraunhofer'schen Linien" heißen. Dem Sonnenlichte scheint also etwas zu fehlen, was das Kohlenlicht besitzt. (Die Spectraltafel bei Lommel verdeutlicht Alles.)

Die Sonne bietet kein gelbes Natriumlicht, hat keine hellen Wasserstofflinien, es fehlen ihr die 460 Linien des Eisens. Woher das? Die Sonne hat eine Hülle oder Atmosphäre, welche Alles durchläßt, nur nicht ihr eigenes Spectrum. So ist Natriumdampf undurchsichtig für Strahlen seiner eigenen Art. Die Fraunhofer'schen Linien sind also Indicatoren der Sonnenatmosphäre, man nennt sie ein „umgekehrtes" Spectrum. Die Photosphäre der Sonne strahlt weißes Licht aus, welches ein continuirliches Spectrum gäbe; aber die Chromosphäre oder Gassphäre der Sonne ist noch heiß genug, um selbst schwere Metalle in Dampfform zu enthalten. Der Strahl der analogen Substanzen wird also in der Chromosphäre absorbirt, die Fraunhofer'schen Linien deuten aber an, daß Wasserstoff, Natrium und Eisen in der Chromosphäre enthalten sind. Auch unsere Erdatmosphäre macht kleine Striche durch die Spectralrechnung. Die Protuberanzen endlich oder röthlichen Sonnenhörner zeigten sich bei der Sonnenfinsterniß von 1868 als Gebirge von Wasserstoffgas. Ein sehr stark zerstreuendes Spectroskop bringt sogar ohne Finsterniß die Protuberanzen zur Erscheinung.

Das Absorptionsvermögen der Gase, das auch bei niederer Temperatur sich erhält, leitet zu der Farbentheorie: Was die Körper nicht im Spectrum verrathen oder schwarz andeuten, das sind sie selbst von Farbe. Jeder Körper zeigt stets denjenigen Farbenton, welcher zu der Summe der absorbirten Strahlen complementär ist. Natürlich kann ein Körper, sei es im durchgelassenen, sei es im diffus reflectirten Lichte, nur solche Farben zeigen, welche im einfallenden Lichte schon enthalten sind. Ein rother Papierstreifen erscheint nur roth, wenn in dem beleuchtenden Lichte rothe Strahlen enthalten sind. Beleuchte ich ihn im dunklen Zimmer mit Natriumlicht, so erscheint er schwarz. Der schönste Blumenstrauß erscheint bei solchem homogenen Lichte verdorrt und vergilbt; halten wir aber einen Magnesiumdraht in die Lampe, so erlangt er durch das weiße Licht seine ganze Frische zurück.

Die Spectralanalyse lehrt uns also sehen, was kein Mensch gesehen hatte, noch sehen konnte. Ein wenig Kochsalz oder Chlor-

natrium gibt uns das gelbe Natriumlicht, das sicherste Kennzeichen der Base des Salzes. Lithium und Strontium, beide roth verbrennend, sind nur im Spectroskop zu unterscheiden. Was dem schärfsten Auge entgeht, z. B. der dreimillionte Theil eines Milligramms von Natriumsalz, läßt noch die gelbe Linie aufleuchten. Weil das Meersalz die ganze Erde überfliegt, so verräth der Staub auf unserem Tische oder Buche im Spectroskop seine Gegenwart, und zwar weit sicherer, als die Tische und Stühle nach Raspail's Behauptung Arsenik enthalten. Die geringste chemische Veränderung des Blutes, die geringste Zuthat von Kohlenoxydgas oder Blausäure — das Spectrum bringt sie an den Tag. Die Spectralanalyse ist die wahre qualitative Chemie.

Und doch sehen wir durch diese künstlichen Vorrichtungen die Dinge und ihre Eigenschaften durchaus nicht wie sie sind; denn in den Dingen sind doch die Farben allenthalben, keineswegs „zerstreut“ oder „abgelenkt“; das weiße Licht muß erst in einen Bandstreifen auseinandergerenkt werden, ehe wir sein Spectrum erhalten. Ja, bei der Fluorescenz, dem Aufleuchten der absorbirten Farben, erfahren wir, daß das Spectrum noch viel weiter auseinandergezerrt werden muß, bis ein Ultraviolett zum Vorschein kommt, welches wir bisher nicht einmal durch das Spectroskop sahen. Photographirt man das Sonnenspektrum selbst, so kommen die ultravioletten Strahlen desselben erst zur Geltung.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Wärme der Spectralfarben. Es gibt über das Dunkelroth auf der linken Seite des Spectrums hinaus noch rothe Strahlen, die wir auch nicht sehen und die doch wärmen, ähnlich wie es Schwingungen gibt, die kein Ohr vernimmt. Brücke sagt, daß diese Strahlen durch die Feuchtigkeit des Auges absorbirt würden. Und doch kann man durch Concentration dieser dunklen Strahlen dünnes Platinblech in Rothgluth versetzen! Diese Strahlen verhalten sich in Bezug auf Spiegelung., Fortpflanzung und Brechung ganz wie die sichtbaren Strahlen.

Das sichtbare Spectrum hat so viele Farbentöne wie eine Octave in der Musik von C bis Ais enthält. Nun hat aber das unsichtbare Ultraroth allein mehr als zwei Octaven, und das nicht minder unsichtbare Ultraviolett gleichfalls mehr als eine Octave. Die Sonnenstrahlung umfaßt daher vorläufig mindestens vier Octaven, von denen wir mehr als drei nicht einmal durch's Spectroskop sehen können. Da ist also eine Welt der Analyse und des Calcüls, die ganz anders

aussehen muß als die unserige, als die, welche wir so schlechthin für „wirklich“ erklären.

Was ist nun das Licht? Ein Körper kann es nicht sein, wie schon Hooke und Huyghens im 17. Jahrhundert bestimmt wußten. Die Emissionstheorie hat aber vollends den letzten Boden verloren, seit der geniale Fresnel bewiesen: daß Licht zu Licht unter gewissen Umständen Dunkelheit hervorruft. Zwei Pfeifen desselben Tones auf einem Windkasten geben schwächeren Ton als eine allein; in einer großen Entfernung hört man gar nichts mehr. Schall zu Schall macht also unter Umständen Stille. Dieses wie jenes Phänomen erklärt sich nur durch die Undulations- oder Wellentheorie. Wie die Wellen der Luft, die den Schall tragen, gegen einander fahren und sich aufheben können, indem Wellenberg auf Wellenthal die ganze Bewegung vernichtet, so bewegen sich die Wellen des Aethers, des feinsten elastischen Mediums, als Trägerinnen des Lichtes, und wo sich solche Wellen neutralisiren, da entsteht Dunkelheit. Die Luft kann nicht das Medium des Lichtes sein, denn im Weltraume, den die Strahlen durchreisen, gibt es keine Luft. Diese Aufhebung des Lichtes durch das Licht heißt die Interferenz, der Proceß die „Uebereinanderlagerung“ der Wellen. Ihn brachte Fresnel durch Spiegelung zur Anschauung. Er maß auch die Wellenlängen des homogenen Lichtes und fand für das Roth 638 Milliontel eines Millimeters. Das gäbe 1567 Wellenlängen für den Millimeter. Noch schärfere Berechnungen ergaben 1315 Wellen für das äußerste Roth, 1698 für das gelbe Natriumlicht, 2542 für das äußerste Violett. Die 1315 Schwingungen des Roth auf einen Millimeter bedingen 395 Billionen Schwingungen in der Sekunde! Bedenkt man, daß die A-Stimmgabel 440 Schwingungen in der Sekunde macht, so erscheint der Ton als ein sehr massiver Geselle neben dem Licht. Im gelben Natriumlicht macht jedes Aethertheilchen in der Sekunde 509 Billionen Schwingungen, im äußersten Violett 763 Billionen!

Wenn die Zahl im Stande wäre, das Gefühl der Erhabenheit zu erwecken, hier fände sie ihre Werkstätte. Dinge aber, die keinen Schatten von Anschauungsmöglichkeit gewähren, entziehen sich jeder Empfindung, außer der des Staunens. Dynamisch oder wirklich erhaben wirkt dagegen die Vorstellung von den Orkanen im Wasserstoffgase der Sonnenatmosphäre, welche Lockyer so genau beobachtet hat. Eine Geschwindigkeit von 50 bis 60 Kilometer ist dort etwas sehr

Gewöhnliches, während unsere außerordentlichsten Erdstürme 45 Meter in der Sekunde machen, so daß die Bewegung um die Sonne her 1000 Mal so rasch sich vollzieht. Eigentlicher Sonnensturm macht nun gar 190 Kilometer in der Sekunde, braust also 4000 Mal so rasch als unser heftigster Sturm, der daneben zum Zephyr wird!

Mit dem Fernrohr kann man natürlich nur diejenigen Bewegungen der Fixsterne messen, welche senkrecht auf der Sehlinie stehen; die Spectralbeobachtung dagegen erreicht den Stern auch in der Sehlinie selbst, und die Verschiebung des Spectrums gibt genau die Entfernung zwischen zwei Positionen an. So rechnete Huggins durch die Verbindung von Fernrohr und Spectroskop dem Sirius nach, daß er sich per Sekunde 48 Kilometer von unserem Sonnensystem entferne. Was ist nun noch „fix" in der Fixsternwelt? Die Sonnen reisen wie die Planeten und die Trabanten hinter ihnen her.

Das Spectrum besteht, wie wir sahen, in einer Ablenkung und Auseinanderfaltung der Farben eines Körpers, je nach ihrer geringeren oder größeren Brechbarkeit, ist also jedenfalls unserer Subjektivität adaptirt. Zu dieser Adaptirung brauchen wir ein Medium, das Prisma. Nun aber kann dieses Prisma aus verschiedenen Materien bestehen, aus Crown- oder Flintglas, aus Steinsalz oder aus einer Flüssigkeit im Hohlprisma. Keines dieser verschiedenen Prismen entspricht völlig dem anderen, die Willkür tritt in die Subjektivität ein. Was wir aber durch keines dieser Prismen sehen, ist die Ordnung der homogenen Strahlen nach den Unterschieden ihrer Wellenlängen; das *normale* Spectrum fehlt uns noch. Erst in der Lehre von der „Beugung" wird uns das normale oder „Gitterspectrum" vorgeführt, in welchem nur die erste Linie des Roth und die letzte Linie des Violett gerade über den entsprechenden Linien des prismatischen Spectrums stehen, während alle anderen Linien *sehr bedeutend verschoben* sind, so daß das Gitterspectrum in seiner Mitte Gelb zeigt, wo im prismatischen Spectrum Grün in Blau übergeht. Wir haben also wieder nicht recht gesehen.

Endlich erfahren wir in der Lehre von der Doppelbrechung, die besonders am Kalkspathkrystall gezeigt wird, daß ein polarisirter Lichtstrahl gar keine *Längen*schwingungen, sondern nur *Quer*schwingungen zur Voraussetzung hat, wovon wir natürlich nichts sehen, und der Verfasser fügt daran die „wahrscheinliche Annahme", daß auch das unpolarisirte „natürliche" Licht seine Entstehung nur den *Quer*-

schwingungen der Aetherteilchen verdankt. Der „einfache" Strahl des homogenen Lichtes entstände demnach aus zwei senkrecht auf einander polarisirten Strahlen von gleicher Lichtstärke. Auch dieses Atom würde sich also wieder auflösen und sich als Molecüle von zwei Atomen darstellen.

Hier, wo wir selbst nahe daran sind, uns zu verflüchtigen, versetzt uns der Verfasser plötzlich wieder in die praktische Welt des Verkehrs. Unter den polarisirenden Körpern gibt es nämlich auch Flüssigkeiten, welche kreisförmig polarisiren. Aus dem Drehungswinkel berechnet man das Quantum eines in der Flüssigkeit aufgelösten Körpers, z. B. des Traubenzuckers im Wein. Die civilisirte Menschheit wird in ihren Nahrungs- und Genußmitteln stets gewandter betrogen; aber die Wissenschaft ist doch noch schlauer als das verschlagenste Interesse. Das Instrument der letzterwähnten wissenschaftlichen Schlauheit ist das Saccharometer von Soleil — omen a nomine. Vom Sonnenspectrum gingen wir aus.

In der neuesten Philosophie ist der alte Kantische Gegensatz zwischen „empirischem Realismus" und „transcendentalem Idealismus" wieder sehr lebhaft hervorgetreten. Die Einen behaupten, stolz auf die Errungenschaften der vergleichenden Beobachtung, auf die Präcision ihrer Instrumente, auf die Uebereinstimmung unter den verschiedenen Laboratorien und Observatorien: Wir stehen einer wirklichen Welt gegenüber, wir erkennen wirklich diese Wirklichkeit. Die Anderen erklären den immensen Leistungen der Naturwissenschaft zum Trotz: es ist Alles subjektive Illusion, wir sehen die Welt, wie wir sie durch die angebornen Formen von Raum, Zeit und Causalität sehen müssen, oder wie Professor Bergmann jüngst apodiktisch sagte: „Die Welt ist eine Fiction des Verstandes". Uns däucht, die Wahrheit, welche in jeder dieser beiden Behauptungen steckt, läßt sich auf dem Gebiete der exactesten Forschung gerade am schärfsten feststellen, und der geneigte Leser wird im Laufe dieses Referats bereits eine ähnliche Operation vorgenommen haben. An dem Satze: „Was wir sehen und was wir nicht sehen", wird er den Maßstab für das Objektive und Subjektive unserer Erkenntniß besitzen.

Wie exact, sauber und „objektiv" verfährt nicht Herr Lommel in seiner physikalischen Optik; wie methodisch sicher schreitet er von Experiment zu Experiment, von Argument zu Argument, von Theorie zu Theorie. Man glaubt, Alles mit ihm zu sehen, der Sache völlig

gewiß zu sein, bis er uns selbst sagt, die Sache verhalte sich eigentlich doch nicht so, bis er zuletzt den Anfang auf den Kopf stellt. Mit dem Sehen kommen wir bald gar nicht mehr aus, obwohl der Lichtsinn der höchste und edelste unter allen fünf Sinnen ist; wir müssen rechnen, abstrahiren: wessen Sinn reicht aus für Billionen Schwingungen in der Sekunde? Und am Ende aller Enden sind wir bei einer Hypothese angelangt, welche rückwärts den Beweis für unsere Erfahrungen antritt und das indirecte Argument handhabt: ob sich's widerspreche. Ganz hinten, im Ultraviolett der Argumentation, pflanzt sich eine „wahrscheinliche Annahme" über die Zusammensetzung des homogenen Lichtes wie ein großes Fragezeichen auf.

Angenommen — und Alles bürgt bei der wissenschaftlichen Unermüdlichkeit unserer Tage für die Richtigkeit der Annahme — angenommen, die Hypothese wird zum Lehrsatze, das Fragezeichen wird durch eine bündige Antwort getilgt: eben so gewiß ist, daß eine neue Hypothese sich meldet, daß abermals gefragt werden muß. Die gewonnene Erkenntniß weist auf eine höhere Generalisation hin und die forschende Beobachtung ist genöthigt, noch höher zu fliegen. Es war Alles wieder nur „subjektiv".

Der „empirische Realismus" wächst von Stufe zu Stufe, von Generation zu Generation; dieses sein Wachsen ist menschliche Bestimmung, menschlicher Triumph. Aber stets tritt ihm der „transcendentale Idealismus" zur Seite, um ihn zu erinnern, daß er eben als Mensch redet, daß er nicht aus seiner Haut heraus kann.

Nein, wir können nicht aus unserer Haut heraus, aber das Edelste unserer Haut, das Gehirn, wird stets höher aspiriren, die Gränze seiner Bescheidenheit stets höher ziehen, auf die Gefahr hin, die Gränze immer wieder als solche zu erkennen und sich selbst zu bescheiden.

Und so kann der „transcendentale Idealismus" Arm in Arm mit dem „empirischen Realismus" gehen. Sie bilden zusammen doch nur einen Janus-Kopf.

Die Offenbarungen der Chemie.

Einen höhern Grad in der Physik oder allgemeinen Naturkunde nimmt der Chemismus ein. Er basirt auf der Erhaltung der Kraftcentren und verwendet die Spectralanalyse in überraschendster Weise.

Wo steht die Wissenschaft des Chemismus heute, wo stand sie gestern noch nicht, und wird sie morgen nicht mehr stehen? Fixiren wir mit Professor Cooke den Augenblick, bitten wir diesen Augenblick, einen Augenblick zu verweilen.

Herr Professor Josiah P. Cooke zu Cambridge, Massachusetts, Vereinigte Staaten von Nordamerika, gibt uns geeignete Veranlassung, einen Blick auf die modernste Phase der Chemie zu werfen*).

Die moderne Chemie fußt absolut auf der Physik, kann ohne die Kenntniß der physikalischen Errungenschaften gar nicht verstanden werden. Wer z. B. das Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder der Energie, wie es J. R. Mayer und B. Stewart formulirt haben, nicht inne hat, wem das klassische Buch von Lommel: „Das Wesen des Lichts"

*) Die Chemie der Gegenwart, von Josiah P. Cooke, Prof. an der Harvard-Universität in Cambridge. Mit 31 Abbildungen in Holzschnitten. (Internationale wissenschaftliche Bibliothek XVI. Bd.) Leipzig, Brockhaus, 1875.

Ob die Einführung des ersten Yankee in die „Internationale Bibliothek" gerade bei der Chemie ein glücklicher Griff war, möchten wir bezweifeln. Schon bei der anglo-amerikanischen Bezeichnung der chemischen Symbole sah sich der Herausgeber genöthigt, Umwandlungen vorzunehmen, sogar Correcturen in der Benennung, z. B. „Stickstoffoxydul" statt „Stickoxydul", „Säureanhydrid" statt „Säure", als Sauerstoffverbindung, zu schreiben. Hr. Cooke empfiehlt als Rathgeber für Anfänger ein uns unbekanntes Buch von Elliot und Storer: „Handbuch der Chemie", wofür der Herausgeber Stöckhardt's „Schule der Chemie" substituirt.

Wichtiger und als materieller Mangel peinlicher ist die gänzliche Vernachlässigung der organischen Chemie in ihrem Bezug auf Physiologie, wie sie H. Spencer so vorzüglich hervorhebt. Dazu kommt ein höchst fatales Schwanken des Amerikaners, ein Zugeben und Zurücknehmen gewisser theoretischer Hauptsätze, selbst der eigenen Wissenschaft. So bemängelt Hr. Cooke die Wellenlehre in der Theorie des Lichts, ohne sie auch nur hypothetisch durch etwas Anderes zu ersetzen; so wehrt er sich dagegen, Anhänger der Atomistik zu sein, während doch sein ganzes Buch auf dieser Lehre basirt. Besonders unglücklich ist Hr. Cooke wo er philosophirt, was ihm bei „Kraft, Stoff und Geist" einen derben, wohlverdienten Verweis des Herausgebers zuzieht. Mit einem Worte, die Chemie als Bürgerin zweier Welten, zwischen Natur- und Denkwissenschaft, gehörte in die Hände eines Europäers, noch specieller eines Continentalen; am Liebsten hätten wir den uns wie dem Publikum gleichmäßig unbekannten Herausgeber damit betraut gesehen.

Die Vorzüge des Cooke'schen Buches, die Gliederung in Vorlesungen, die sorgfältige Zusammenstellung der Hauptmomente, die fast durchgängige Klarheit der Erörterung und Exemplifikation, verkennen wir keinen Augenblick, und gerade diese sind es, die uns Veranlassung geben, die Cooke'sche Chemie hier zu Grunde zu legen.

nicht gegenwärtig ist, der lasse seine Hand von Cooke's Chemie. Der Herausgeber hat sehr recht daran gethan, diese Bemerkung wiederholt unter den Text zu setzen.

In der That beginnt auch Hr. Cooke recht weitläufig mit physikalischen Thatsachen und Gesetzen, und hinterläßt uns, vielleicht ohne Absicht, den durchaus correkten Eindruck, daß die Chemie eigentlich nur ein Kapitel der Physik bildet, wenngleich ein außerordentlich wichtiges, wie auch die Astronomie richtig „Physik des Himmels" genannt worden ist.

Beginnen also auch wir, durchaus physikalisch, mit dem Molecüle (ital. molêcola), in neuerer Zeit nicht besonders appetitlich verdeutscht in „Molekel". Das Molecüle ist der kleinste identische Theil eines Stoffes, oder wie W. Thompson sich ausdrückt, ein „Stofftheilchen mit meßbarer Ausdehnung, Form, Bewegung und Bewegungsgesetzen". Die Identität macht das Physikalische aus, obgleich nach der molecularen Mechanik von Clausius 100 Millionen Millionen Millionen oder 10,23 Molecülen bei 0° Temperatur und 76 Ctmt. Luftdruck auf einen Kubikzoll gehen. Die Zahl ist entsetzlich, aber man muß wissen, daß der Deutsche Nobert auf einen Quadratzoll 224,000 Linien zieht, die nicht einmal mikroskopisch auseinander zu halten sind.

Diese kleinsten physikalischen Theilchen des Stoffes können nun in festem, flüssigem oder gasförmigem Zustande sich befinden. Im letzten sind sie am ausgedehntesten, ein Kubikzoll Wasser gibt einen Kubikfuß Dampf. Für die Wissenschaft ist der gasförmige Zustand am Wichtigsten geworden, denn schon 1662 fand der Engländer Boyle, daß der Raum einer Gasmenge im umgekehrten Verhältniß zum Druck steht: Je größer der Druck, desto kleiner die Ausdehnung, und umgekehrt. Abbé Mariotte entdeckte dieses Gesetz etwas später, welches gewöhnlich nach ihm das Mariotte'sche Gesetz heißt. — Die Molecülen bewegen sich, und später entdeckte man, daß ihre Geschwindigkeit von der Temperatur abhängt. Je geringer die Dichtigkeit, desto schneller die Bewegung. Zwei Arten von Gasmolecülen bewegen sich umgekehrt zu den Quadratwurzeln ihrer Dichtigkeit. Die Molecülen des Wasserstoffs machen z. B. bei 0° 6097 Fuß in der Sekunde. Daraus resultirte das Gesetz von Charles: Der Rauminhalt eines Gases verändert sich unter gleichem Druck proportional der absoluten Temperatur.

Aus den Gesetzen von Mariotte und Charles ergibt sich das von Amadeo Avogrado selbständig entdeckte hochwichtige Gesetz: Gleiche

Mengen aller Substanzen enthalten im gasförmigen Zustande unter gleichen Bedingungen die gleiche Anzahl Molecülen. Der Italiener stellte das im Jahre 1811 fest, und der geniale Franzose Ampère fand es wiederum selbständig im Jahre 1814. Man kann sagen, von da an datirt die Moleculartheorie und die auf sie gebaute chemische Atomenlehre.

Das Molecüle ist also etwas Wirkliches, Nachweisbares, der Berechnung Unterworfenes. Ist das der Fall, so haben die festesten Körper Lücken, ihre Consistenz ist etwas Discontinuirliches. Und abermals ist es die Physik, welche den Beweis von einer andern Seite her liefert. Durch optische Versuche beweist man, daß das Glas die Schnelligkeit der Wellenschwingungen des Lichtes vermindert, und daß die verschiedenen Strahlen sich ungleich brechen. Folglich kann die Masse des Glases nicht gleichmäßig sein; es muß Zwischenräume haben, und sollten sie nur durch die Dünne eines Lichtstrahles zu entdecken sein.

Ein weiteres hochinteressantes Beispiel. Die bekannte Seifenblase ist ein Wasserhäutchen. Durch vertikale Haltung kann ein solches Häutchen am oberen Ende auf weniger als $^1/_4$ Wellenlänge des rothen Lichtes, $^1/_{39000}$ eines Zolls, also auf eine Dünne von $^1/_{156000}$ Zoll getrieben werden. Die Verzögerung des von der Rückseite des Häutchens reflektirten Strahles beträgt eine halbe Wellenlänge. Die Molecülen halten bis zu dieser Dünne zusammen. Endlich reißt das Häutchen. Warum? Weil es aus Molecülen besteht und nicht absolut zusammenhängt. Zur weitern Ausdehnung gebraucht man dieselbe Kraft wie zur Verdampfung. Es läßt sich berechnen, welche Kraft nöthig ist, um das Häutchen auf $^1/_{500,000,000}$ eines Zolles zu bringen; natürlich trennen sich die Molecülen vorher.

Hier nun setzt die Chemie als Fortsetzung der Physik ein. Das Molecüle kann noch für sich bestehen, ist identische Substanz von identischen Eigenschaften. Wie aber, wenn sich das identische Substanz-Partikelchen wieder auflösen ließe, wenn neue Theilchen mit neuen Eigenschaften entständen? Und so ist es in der That. Aus Zucker wird durch Verbrennung Holzkohle und Wasser; das Wasser wird durch einen elektrischen Strom zerlegt in Wasserstoff, den leichtesten aller Elementarkörper, und in Sauerstoff, der 16mal schwerer ist. Jedes Molecüle Zucker besteht daher aus einer großen Anzahl Atome Kohle, Wasserstoff und Sauerstoff. Ein Ausschuß der französischen Akademie

unter dem Vorsitz des großen Lavoisier bezeichnete diese und alle andern chemischen Elemente im Jahre 1787 durch die lateinischen Anfangsbuchstaben: C (Carbo, Kohle) H (Hydrogen, Wasserstoff) O (Oxygen, Sauerstoff) und deren Zahl in jedem Molecüle durch kleine arabische Ziffern. Zucker erhielt so das stenographische Symbol $C_{12} H_{11} O_{11}$. Alle späteren Reformversuche dieser Symbolschrift erwiesen sich als eitel. Nur die Bezifferung hat in der modernen Chemie eine Berichtigung erfahren.

Die Chemie der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts bezifferte nämlich die Symbole blos nach den verhältnißmäßigen Antheilen der Elemente am Molecüle, setzte auch wohl den Sauerstoff, der mehr als die Hälfte alles Vorhandenen ausmacht, gleich 100, während die moderne Chemie die Gewichte von Stoffmengen angibt und so aus den „Atomgewichten“ Dalton's Ernst macht. Sie legt dabei das halbe Atom Wasserstoff zu Grunde, welches Cooke ein Mikrokrith nennt. Früher schrieb man, was noch in vielen Lehrbüchern vorkommt, Wasser HO, will sagen 1 Theil Wasserstoff zu 8 Theilen Sauerstoff, während es jetzt heißt H_2O oder 2 Atomgewichte zu 16. Alkohol hatte früher nach dem empirischen Verhältniß der Theile die Formel $C_4 H_6 O_2$; nach Atomgewichten schreibt es sich $C_2 H_6 O$.

Das halbe Atom Wasserstoff (ein Liter wiegt bei 0° und 76 Ctmt. Druck 0,09 Gramm) zu Grunde gelegt, fertigt man die Tabelle der Atomgewichte der 63—75 einfachen Körper an, aus welcher das „Gesetz der verschiedenen Verhältnisse“ oder die Davy'schen „Verhältnißzahlen“ kurz und bündig zu uns sprechen. Wir ersehen aus der Tabelle sofort, daß sich Sauerstoff nur mit 16 Atomgewichten oder einer Vervielfachung von 16, Stickstoff nur mit 14 oder einer Vervielfachung, Schwefel nur mit 32, Chlor mit 35,5 zu einer Verbindung hergibt.

Eine charakteristische Bestätigung der Atomenlehre gibt die folgende Rechnung. Multiplicirt man die specifische Wärme oder die Wärmecapacität der einfachen Körper (nach Maßgabe des Wassers) mit dem Atomengewicht, so ist das Resultat in der großen Majorität 6,34 im Durchschnitt.

Die Operationen, welche die Chemie mit den Körpern vornimmt, heißen Reaktionen, und diese sind theoretisch von dreierlei Art: 1) Auflösung der Molecülen in Atome, 2) Verbindung der Atome zu Molecülen, 3) Austausch der Atome in verschiedenen Molecülen: mit gelehrten Ausdrücken 1) Analyse, 2) Synthese, 3) Metathese. Natürlich

lassen sich diese drei Proceduren in der Praxis oft gar nicht trennen. Im Wesentlichen bestehen die Reaktionen in Molecularzersetzung und Atomvertauschung. Bringt man kohlensaures Natrium mit Chlorwasserstoff- oder Salzsäure zusammen, so ergeben sich, nach den Formeln wie in Wirklichkeit, Chlornatrium oder Kochsalz, Wasser und Kohlensäure. Kohlensaures Natrium und Cremor tartari (gereinigter Weinstein) ergeben Kohlensäure (Brausepulver) und einen meist nicht beachteten Rest, das Seignette- oder Rochellesalz.

Die große wissenschaftliche Thatsache, welche die moderne Chemie bei allen Reaktionen unerschütterlich festgestellt hat, ist, daß sich das Totalmoleculargewicht der gegebenen Substanzen auf ein Haar im Totalmoleculargewicht der gesuchten Substanzen wiederfindet, daß absolut Nichts verloren gehen kann. Und das ist das Wesen der quantitativen Chemie seit Lavoisier, während die qualitative Chemie des 17. Jahrhunderts das Phlogiston oder den „Brenngeist" producirt hatte, der den Körper schwerer machen sollte, wenn er ihn verließ. Dieses „Phlogiston" war lange genug die „Metaphysik" der Chemie, an welcher noch Cavendish, Priestley und der Schwede Scheele festhielten, und welche Liebig mit so wonniglichem Sarkasmus hinausstäubte. Heute heißt es einfach: Zunahme und Abnahme des Gewichtes sind Zu- und Abnahme des Stoffes. Das ist „die goldene Regel" der Chemie geworden.

Deshalb ist der Verbrennungsproceß so instruktiv. Wir üben ihn ja täglich an Holz und Kohle, an Talg, Paraffin, Stearin, Petroleum und Kohlengas. Jedes Licht, jede Lampe auf unserm Tische ist eine Gasfabrik im Kleinen, nur daß wir das entwickelte Gas nicht durch Röhren leiten, sondern sofort verbrennen. Verbrennung aber heißt nichts weiter als Verbindung des Sauerstoffs der Luft (im puren Sauerstoff brennt Eisen) mit dem Wasser- und Kohlenstoff des Materials. Nun, der Rauch eines Feuers wiegt mehr als der verbrannte Stoff gewogen hat, weil sich zu jedem Atom Kohle zwei Atome Sauerstoff gesellten (CO_2). Vor 100 Jahren schon entdeckte Dr. Black in England die entweichende Kohlensäure; die quantitative Chemie hat sie berechnet.

Immer complicirter gestaltet sich der Aufbau der Molecülen aus Atomen, z. B. bei den Sprengsubstanzen: Schießpulver, Nitroglycerin, Dynamit 2c. Wir werden auf ein neues Gesetz aufmerksam, auf die Quantivalenz oder Werthigkeit der Atome, ob sie sich nämlich mit 1, 2, 3, 4 und mehr andern Atomen verbinden, 1, 2, 3, 4 oder mehr

Pole oder Haken haben. Man wird unwillkürlich an die hakenförmigen Atome Epikurs erinnert. Derselbe Stoff kann mehrwerthig oder verschiedenwerthig sein; ein 2werthiges Manganatom ist fast so verschieden von einem 6werthigen wie Zinkatome von Schwefelatomen. Dieser Umstand hat die größte Revolution in der Wissenschaft hervorgerufen, indem die Frage aufgeworfen wurde: Wie verbinden sich die elementaren Substanzen, welches ist der Molecularbau der Alkalien und Säuren, und wie bilden sie Salze, wie neutralisiren sie sich? Es ergab sich das Gesetz: Das Molecüle des Alkali hat ein metallisches Atom an der Stelle des Wasserstoffatoms eines Wassermolecüle; ein Säure-Molecüle hat wenigstens ein Wasserstoffatom, welches durch jenes metallische Atom ersetzt werden kann. Das ist die Metathese.

Wir sind noch nicht zu Ende. Berzelius brachte den Magnetismus und die Polarität in den chemischen Proceß: entgegengesetzte Radikale ziehen sich an, zwei Metalle oder nahe verwandte Metalloide (Nichtmetalle) stoßen sich ab. Die Metalle sind fast durchgängig elektro-positiv, die Nichtmetalle elektro-negativ. Darauf baute Berzelius sein dualistisches System, indem er zwei Entgegengesetzte zu binären, diese wieder zu tertiären Verbindungen sich paaren ließ. Aber Berzelius hatte selbst gestanden, der Unterschied sei nur relativ, nicht absolut. Der Grundsatz hat seine unbestreitbare Richtigkeit in Bezug auf Alkalien und Säuren; aber Cooke fügt nach neueren Forschungen hinzu, daß nicht nur die magnetische Polarität, sondern auch die elektrische, mit den beiden Polen an getrennten Körpern, vorkomme.

Schließlich gelangen wir zur organischen Chemie; an der Schwelle steht die immense Bedeutung des Kohlenstoffs. Alle organischen Wesen können betrachtet werden als Gerippe von Kohlenstoff, um welche sich die Elemente von Wasser und Luft, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff, ansetzen. Eiweiß besteht dem Gewichte nach aus 53 % Kohle, 7 Wasserstoff, 22 Sauerstoff, 16 Stickstoff. Die Sache sieht außerordentlich einfach aus, aber der Kohlenstoff gibt oft mehr als 100 Atome zu einer Verbindung her!

Hieraus ergibt sich neben der Möglichkeit der Analyse die große Schwierigkeit der Synthese. Nein, sagt Cooke, wir können keine organische Zelle machen; aber nach Analogie des bereits Errungenem dürfen wir hoffen, den Stoff und den verschiedenen Inhalt der Zelle

darzustellen. Vor der Hand stoßen wir auf ein neues, das letzte und größte Problem der Chemie, welches augenblicklich alle Adepten der Kunst auf dem Erdkreise in Athem erhält. Dieses Problem ist das der Isomeren.

Zwei oder mehr Kohlenstoffverbindungen haben nämlich ganz genau dieselbe Atomenzusammensetzung und dieselbe Dichte im Dampfzustande, und doch bilden sie ganz verschiedene Substanzen. In diesem Falle sind z. B. Buttersäure (am Geruch ranziger Butter merkbar) und Essigäther. Die Formel für beide lautet $C_4 H_8 O_2$. Das sind also Isomeren. Wo kann nun der Unterschied einzig noch liegen? Offenbar nur in der Lagerung oder Gruppirung der Atome. Nach diesem Grundsatz hat man nicht nur Körper wiederhergestellt, sondern auch völlig neue Stoffe entdeckt, so z. B. eine zweite Buttersäure, 4 Baldriansäuren. Befriedigt man 3 Kohlenatome mit Wasserstoffatomen, so entsteht Propylwasserstoff, welcher mit mehreren homologen Verbindungen derselben Reihe Petroleum bildet. Ersetzt man eins der Wasserstoffatome am Ende durch OH oder Hydroxyl, so kommen die Alkoholarten zum Vorschein. Durch 2 Hydroxylgruppen entsteht Fleischmilchsäure und gewöhnliche Milchsäure, durch 3 Glycerin, Glycerinsäure und Tartronsäure. Durch Nytril an der Stelle der 3 letzten Wasserstoffatome bildet sich Nitroglycerin.

Aus rectificirtem Steinkohlentheer entstehen flüchtige Verbindungen: z. B. Benzol und Toluol. Im Handel heißt die Mischung Benzol, und dieses wird zu dem berühmt gewordenen Anilin verwendet. Ein weniger flüchtiges Produkt ist die antiseptische Carbolsäure. Noch weniger flüchtig ist Anthracen, von dem das Alizarin abgeleitet wird. Alizarin aber ist der färbende Bestandtheil des Krapps, einer Pflanzenwurzel. Der Chemiker Graebe entdeckte die Identität des unorganischen und des organischen Stoffs; Alizarin aus Anthracen wird jetzt massenhaft zum Kattundruck verwendet und ist von der Krappfarbe gar nicht zu unterscheiden. Da ist also ein organisches Produkt chemisch, d. i. künstlich hergestellt!

Uns dünkt, das sind herrliche Resultate der chemischen Physik, Sporn und Stachel für Fleiß und Combinationsgabe. Die Krone von Allem ist aber die Entdeckung des elektro-magnetischen Processes in den Nervenfasern, welche Dubois-Reymond gemacht hat.

Die Geologie.

Die Geologie bedarf zu ihrer Unterlage, außer vielen andern Dingen, des allmächtigen Princips der Erhaltung der Kraft, der Spectralanalyse und des modernsten Chemismus. Sie schließt das eigentliche Wissen von der menschenlosen Natur ab und bereitet dem Menschen theoretisch wie praktisch die Stätte. Sie trägt in ihren weiten Flanken alle Bedingungen des Menschenthums und den Menschen selbst. Wie hat sie sich entwickelt und welches ist ihr neuester Ruck, Alles im Vertrauen auf die Realität der Welt? Hier werden wir am Besten thun, unsere Erörterung zu spalten, und a) von dem bisherigen Streite innerhalb der Wissenschaft, b) von dem neuen Rucke zu reden. Der Mensch wird sich am Ende von selbst herausschälen. Also

a) Goethe und die Geologie.

Unsere Autorität ist der hochverdiente Bernhard Cotta*).

Wenn doch der Alte ein solches Buch erlebt hätte! Natürlich der Alte von Weimar. Das Buch geht aus derselben Freiberger Werkstätte hervor, in der auch sein Neptunus-Werner so emsig arbeitete, dem dann von den Feuer- und Speiteufeln, den Alexander v. Humboldt, Elie de Beaumont, Leopold v. Buch so unbarmherzig eingeheizt wurde. Nie hat sich Goethe mit dem Rumoren und Poltern des Seismos, mit der Frechheit des geologischen Baccalaureus versöhnen können; die classische Walpurgisnacht im zweiten „Faust" ist ein fortwährender Protest, Hohn, Spott über die Erhebungstheorie, speciell über die Plötzlichkeit der plutonischen Entstehung der Gebilde und der Umwandlungen der Erdoberfläche. Die höchst conservativen Sphinxe wissen nicht genug zu murren:

„Welch ein widerwärtig Zittern,
Häßlich grausenhaftes Wittern!
Welch ein Schwanken, welches Beben,
Schaukeld Hin- und Widerstreben!
Welch unleidlicher Verdruß!"

oder:

„Uralt, müßte man gestehen,
Sei das hier Emporgebürgte,
Hätten wir nicht selbst gesehen,
Wie sich's aus dem Boden würgte."

---

*) Die Geologie der Gegenwart, dargestellt und beleuchtet von Bernhard v. Cotta. Vierte umgearbeitete Auflage. Leipzig, J. J. Weber, 1874.

Mephistopheles zieht diesem Wirrwarr seinen Harz vor, wo

„Alles ist für tausend Jahr gethan.
Wer weiß denn hier nur, wo er geht und steht,
Ob unter ihm sich nicht der Boden bläht.
Ich wandle lustig durch ein glattes Thal,
Und hinter mir erhebt sich auf einmal
Ein Berg.“

oder:

„Wo bin ich denn? Wo will's hinaus?
Das war ein Pfad, nun ist's ein Graus. —
So toll hätt' ich mir's nicht gedacht —
Ein solch' Gebirg in einer Nacht!
Das heiß ich frischen Hexenritt:
Die bringen ihren Blocksberg mit.“

Worauf die Oreas (vom Naturfels) meint:

„Schon stand ich unerschüttert so,
Als über mich Pompejus floh.
Daneben das Gebild des Wahns
Verschwindet schon beim Kräh'n des Hahns.
Dergleichen Märchen sah ich oft entsteh'n
Und plötzlich wieder untergeh'n“.

Ganz personificirt ist der Streit zwischen Vulcanismus und Neptunismus in dem großen Zankduett zwischen Anaxagoras und Thales, wobei Anaxagoras, der Neuere, „einer von den Allerneuesten“ ist. Schroff stehen sich die beiden geologischen Principien gegenüber, in plastischer Darstellung.

Thales:

„Nie war Natur und ihr lebend'ges Fließen
Auf Tag und Nacht und Stunden angewiesen;
Sie bildet regelnd jegliche Gestalt,
Und selbst im Großen ist es nicht Gewalt.“

Anaxagoras:

„Hier aber war's. Plutonisch grimmig Feuer,
Aeol'scher Dünste Knallkraft ungeheuer,
Durchbrach des alten Bodens flache Kruste,
Daß neu ein Berg sogleich entstehen mußte.“

Wunderbar ist die Divination, wie Proteus, der Repräsentant des feuchten allmählichen Werdens und Wechselns, den Homunculus mit

dem Meere vermählt und Thales, der Hohepriester des Neptunismus, seinen Segen dazu spricht:

„Gib nach dem löblichen Verlangen,
Von vorn die Schöpfung anzufangen!
Zu raschem Wirken sei bereit!
Da regst du dich nach ew'gen Normen,
Durch tausend, abertausend Formen,
Und bis zum Menschen hast du Zeit."

Und dennoch nimmt der Dichter zuletzt den Wernerianer auf seine Flügel und entführt ihn zu höheren Sphären. Als Homunculus leuchtend am Throne der Galathea zerschellt, als es flammt und blitzt, als Alles rings vom Feuer umronnen ist, singen die Sirenen:

„Heil dem Meere, Heil den Wogen,
Von dem heil'gen Feuer umzogen,
Heil dem Wasser, Heil dem Feuer,
Heil dem selt'nen Abenteuer!"

und der Chor schließt im Tutti:

„Heil den mildgewognen Lüften!
Heil geheimnißreichen Grüften!
Hochgefeiert seid allhier
Element' ihr alle vier."

Niemals ist wohl die Entwicklung innerhalb einer Wissenschaft, der Kampf zwischen spröden Gegensätzen und die endliche Aussicht auf eine Synthese poetisch so dargestellt worden. Diese Stellen aus dem zweiten „Faust" bilden unausgesprochen das Motto zu Bernhard Cotta's überaus trefflichem Buche, welches selbst dem Laien einen erwünschten Ueberblick über die heutige geologische Naturanschauung gewährt und ihn zugleich mit aller neuen Wissenschaft in Rapport erhält.

Mit Recht weist Cotta auf den Vorboten der synthetischen Auffassung, auf von Hoff hin, der schon 1822 in seiner „Geschichte der natürlichen Veränderungen der Erdoberfläche", einem Buche, welches Goethe gelesen haben kann, dem großen englischen Geologen und Zoologen Sir Charles Lyell die Wege bahnte. Lyell selbst, der seit vierzig Jahren thätige*), wies dann nachdrücklich auf die heutigen Veränderungen der Erdoberfläche hin, benahm somit der Plötzlichkeit, den Katastrophen und Kataklysmen allen Credit, und setzte die Zeit

*) Gest. am 23. Febr. 1875.

als „meinen Herrn und deinen“ in ihr Verwaltungs- und Richteramt ein.

Nicht nur für die sedimentären oder Schwemmschichten wird von der neueren Wissenschaft die „allmächtige Zeit“ in Anspruch genommen, sondern auch für die Erhebungen, die nur sehr langsam und allmählich zu Stande gekommen und die gar nicht ohne entsprechende Senkungen zu denken sind.

Am allerschlimmsten aber ergeht es neuerdings den früheren dogmatischen Perioden, die sich wie Kapitel eines Buches gegen einander abschlossen. Unsere geologischen Tabellen sind nur noch mit größter Vorsicht zu gebrauchen; denn Cotta lehrt uns, daß die Reihenfolge der Sedimente nur lokale Bedeutung hat. Von „Formationen“ im alten Sinne kann gar keine Rede mehr sein, höchstens von Ablagerungszeiten, von „Perioden“, welche ihren Namen von einer vorherrschenden „Formation“ führen, die lokal oft gar nicht vorhanden ist.

In dem classischen böhmischen Becken fehlen z. B. alle erratischen Bildungen der Diluvialzeit. Aus der Tertiärzeit kommt Pliocän und Miocän mit Braunkohle vor, Eocän fehlt. Es folgt dann von oben nach unten unmittelbar die Kreideperiode, welche aber nur, wie in Sachsen, Quadersandstein und Pläner führt. Jura und Trias sind gar nicht vertreten, die Dyasperiode nur durch das Rothliegende (also ohne Zechstein). Echte Steinkohle kommt wieder vor. Devonische Ablagerungen fehlen fast gänzlich, die Silurzeit und die krystallinischen Schiefer der cambrischen Zeit sind dagegen mächtig. Da nun die eigentliche Kreidezeit als Formation nur vom Kalk des Pläner repräsentirt wird und vor der Steinkohle nur noch Rothliegendes auftritt, so fehlt im classischen Becken Böhmens die halbe geologische Tabelle!

Im Altai und dem angrenzenden Sibirien folgt auf mächtige Diluvialprodukte abwärts nur noch Pliocän, ein Drittel der tertiären Periode; dann fehlen Miocän, Eocän, Kreide, Titon, Jura, Trias, Dyas, und erst von der Steinkohle an geht es regelmäßig hinab bis zum Glimmerschiefer.

In dem langgestreckten Amerika sind alle Ablagerungen bis zur Steinkohle nur sehr sporadisch zu entdecken. Kohle ist überhaupt nach Cotta überall; leider kennen wir höchstens $^1/_8$ des Erdbodens, $^3/_4$ desselben liegen unter dem Meere.

Nicht nur aber haben die schematischen Perioden keine lokale Bedeutung, sondern selbst „gute“ Schichtungen nach der Schablone gehen

unaufhaltsam in einander über. In Deutschland ist z. B. das Rothliegende nicht scharf von der darunter liegenden Steinkohlenformation zu trennen, und die noch über dem Rothliegenden vorkommenden versteinerten Brachiopoden und Fische haben eine ziemliche Verwandtschaft mit denen des Kohlenkalksteines unterhalb der Steinkohle. „Diese Beziehungen könnten veranlassen, vom Zechstein bis zum Kohlenkalksteine hinab Alles einer und derselben großen Periode zuzurechnen". Die Grauwacke ist in Böhmen silurischen, in den Ardennen cambrischen Alters.

Welche Genugthuung würde Werner-Goethe empfunden haben, wenn er gelesen hätte, daß eigentlich alle Sedimente „metamorphisch" genannt werden müßten, da keines unverändert geblieben sei, daß höchstens ein Theil der metamorphischen Bildungen Erstarrungsgesteine sind, daß schwerlich der Granit und ähnliche plutonische Wesen bei ihrem Aufdringen die Metamorphose vollbracht haben, daß vielmehr nur eine specifisch stärkere Einwirkung des Druckes und der Temperatur, „vielleicht unter theilweiser Mitwirkung von Wasser", die Umwandlung der ältesten Ablagerungen in krystallinische Schiefer zuwegegebracht hat, um dem ältesten vorweltlichen Organismus, dem canadischen Morgenroththier oder Eozoon, zur Grabkammer zu dienen.

Der geliebte Granit geht dabei freilich in die Brüche, d. h. in die Eruptionsspalten, und sogar vieler Gneiß soll trotz seiner schiefrigen Textur doch nur eine Abart von Granit sein. Aber „sehr leicht ist es möglich, daß einiger Gneiß wie vielleicht mancher Granit von der ersten Erdkrustenbildung herrührt". Mit dieser Concession an die ältesten „Urschiefer" würde sich Werner-Goethe für befriedigt erklären.

Bernhard Cotta ist aber nicht blos ein großer Geolog, er ist von Haus und Fach aus Geognost und Metallurgiker, wie sein Kapitel über die „besonderen Lagerstätten" auch in diesem Buche beweist. Er ist ferner Physiker im umfassenden Sinn des Wortes, Zoolog, Anthropolog, ja Sociolog, wie die Franzosen und Engländer seit Aug. Comte sagen. Er gibt die lehrreichsten und sinnvollsten Andeutungen über das Verhältniß der Astronomie zur Erdkunde; beweist, daß seine Wissenschaft noch Großes von der näheren Kenntniß der Sonne und des Mondes erwartet, und fördert so auch an seinem Theile die allenthalben auftauchende Ansicht, daß wir erst aus dem Kosmos, aus dem Ganzen heraus zur näheren Einsicht in das Einzelne gelangen werden.

In Bezug auf den Menschen beginnt ja die Wissenschaft erst, ihn

und sein Treiben in engsten Zusammenhang mit der geologischen Grundlage zu bringen. Cotta ist hier reich an Andeutungen und Fingerzeigen, keine Kulturgeschichte wird künftig solche Dinge unbeachtet lassen dürfen. So folgt z. B. aus der geologischen Beschaffenheit Deutschlands, daß hier der Einheitsstaat wider die Natur selbst Sturm laufen würde, daß nur die Föderation, der Bundesstaat möglich ist. Die ganze russische Geschichtsentwicklung spiegelt sich vielleicht in dem Umstande ab, daß im Ostsee-Gebiete unter dem Thon der Silurformation nichts als verwitterter Granit (Rappakivi) durch Bohren entdeckt wurde. Der Granit bleibt also unbedeckt bis zur Silurzeit und dann fehlen die Ablagerungen bis zum Diluvium.

Eine Bemerkung des scharfsinnigen Charles Lyell lehrt uns kulturphilosophisch mehr als hundert Bände voll Raisonnements. In seiner zweiten Reise nach Amerika sagt der große Forscher, es sei nicht gleichgültig, ob man mit Steinkohlen oder mit Anthracit heize, da die ersteren beim Verbrennen Rauch und üblen Geruch verbreiten, der letztere nicht.

„Selbst in moralischer Hinsicht betrachte ich den Mangel an Rauch als einen positiven Gewinn; denn er bewirkt, daß die reicheren und gebildeteren Einwohner den größeren Theil des Jahres an der Seite ihrer ärmeren Nachbarn wohnen, was sie nicht thun würden, wenn die Luft und die Häuser so von Rauch und Ruß beschmutzt wären wie in Manchester, Birmingham, Leeds oder Sheffield. Dort dauern Kleider und Möbel länger und sehen weniger trübe aus, Blumen und Sträucher können in Stadtgärten kultivirt werden und Alle, die sich entfernen könnten, werden nicht auf das Land oder in eine entfernte Vorstadt getrieben. Die Bildung von Bibliotheken, von wissenschaftlichen und literarischen Instituten, Museen und Vorlesungen und der tägliche Verkehr zwischen den verschiedenen Klassen der Gesellschaft, mit einem Wort: Alles, was Geist und Geschmack einer großen Bevölkerung fördern und verfeinern kann, wird durch diese Berührung von Reich und Arm erleichtert. Als Zugabe zu der Wichtigkeit, die die politischen Institutionen von Amerika den mittleren und unteren Klassen geben, halte ich es für eine glückliche geologische Anordnung für die Civilisation der zuerst auf diesem Continent gegründeten Städte, daß die anthracitischen Kohlenfelder alle auf der östlichen Seite der Alleghany-Kette liegen und alle bituminösen Felder auf ihrer westlichen Seite."

Also etwas Bitumen mehr oder weniger — etwas vulkanisches Feuer unter der Steinkohle oder etwas mehr Luft- und Wasserdruck auf derselben — davon hängt das Schicksal eines Welttheiles ab.

Mit fester Hand schreibt der Franzose Boué der bildenden Kunst, d. h. der Architektur wie der Plastik, die Wege vor, die sie zu nehmen gezwungen war. Die Griechen hatten zu Hause und auf der Küste Klein-Asiens Marmor und Porphyr für ihre Bildwerke; die Azteken in Mexico und Yucatan konnten nur den gröberen Trachyt benutzen; die Buddhisten hingen ab von ihrem vulkanischen und plutonischen Gestein. Im Euphrat-Becken standen Thon, tertiärer Kalk, Alabaster und Bimssteintuff zu Gebote; in Aegypten und Indien hatte man Granite, Plutonisches, Sandstein und Quarzfelsen zum Einhauen der Tempel; in Klein-Asien, der Türkei und im (frz.) Cantal boten sich Süßwasserkalk oder Bimsstein zu „Troglodytenwohnungen" dar; die Cyklopenmauern erforderten große polyedrische Quadern, Basalte, Granite, Porphyre, Kalksteine; die ägyptischen Pyramiden bestehen aus Nummulitenkalk, das Größte des grauen Alterthums ist erbaut aus den Schalenresten kleiner linsenartiger Thierchen.

Zum Schlusse noch die Bemerkung, daß Bernhard Cotta das Entwicklungsgesetz vom Standpunkte seiner Wissenschaft vollständig adoptirt, ja, daß er es eigentlich erweitert. „Als Grundgedanken", so heißt es gleich zu Anfang, „kann ich die allmähliche Entwicklung durch stäte Summirung der Einzelwirkungen bezeichnen, dieses allgemeine Naturgesetz, von welchem die Artentheorie nur eine specielle Anwendung auf das organische Leben ist". In höchst interessanter und gedankenvoller Ausführung wendet der Verfasser diese seine Fassung später auf die Fortschrittsideen an und cassirt in wenigen lapidaren Sätzen den ganzen Streit um Optimismus oder Pessimismus, der überhaupt gar nicht in die objektive Wissenschaft gehört, sondern in einem Kapitel der angewandten Psychologie abzuthun ist.

b) Der neue Ruck oder der Seitenschub.

Den „Erhebungen" sollte es aber noch schlimmer ergehen. Wie sie in der politischen Welt nicht mehr gedeihen, weil's „die Großmächte nicht mehr leiden", so sollte es auch in der Geologie ergehen. In der That verbieten in jüngster Zeit die Großmächte der Geologie unserer Erde die vertikale, radiale Erhebung und gestatten dem Planeten höch-

stens noch das „Faltenwerfen". Die geologischen Großmächte aber sind die neueren Franzosen, die Nord-Amerikaner und die Oesterreicher von und neben der Reichsanstalt. Im Namen des wissenschaftlichen Oesterreich führt das entschiedene Wort Professor Eduard Sueß*).

Zuerst hatte das Wasser des Thales und Pindar die Erdoberfläche allein gestaltet, Alles war „geschichtet". Werner in Freiberg war der Prophet, Wolfgang Goethe der Adept. Dann kamen die vulkanischen Dämonen, Alexander v. Humboldt, Leopold v. Buch, Elie de Beaumont: die vertikale Erhebung hatte das Meiste gethan, Erhebung und Senkung waren die Hauptagenten der Erdrinde. Goethe wollte verzweifeln.

Hierauf wurden dem Wasser, der Sedimentbildung, wieder Concessionen gemacht, die Schichtung war nur durch unterirdisches Feuer bedeutend gestört und vielfach durch einander geworfen worden. Von den sichtbaren Vulkanen zog man sich auf den unsichtbaren Pluto zurück. Berhard Cotta wurde der Vermittler und Versöhner.

Aber schon im Lager der Vulkanisten hatte sich eine neue Ketzerei vorbereitet, welche darauf ausging, das Feuer wie das Wasser bei Seite zu schieben und wörtlich den „Seitenschub" zum primum movens zu erheben, so zwar, daß das Wasser bei seinem Flötzungsgeschäfte verbleiben mochte, das Feuer dagegen zum Lampenanzünder degradirt wurde.

Man muß sich den reinen Vulkanismus oder Plutonismus einen Augenblick vergegenwärtigen, um den Umschwung in seiner ganzen Bedeutsamkeit fassen zu können. Jedes Gebirge hatte seine Axe, die Massen des Gesteins traten längs einer Linie hervor, die oberen Schichten wurden auf beiden Seiten auseinander getrieben. Die Hebung durch elastische Dämpfe („Aeol'scher Dünste Knallkraft") bei Hopkins war nur eine veränderte Modalität. Ferner waren die Gebirge geometrisch auf der Erde vertheilt, hatten eine bestimmte Altersfolge, kurz, sie fügten sich der vorgefaßten menschlichen Verstandesanschauung.

Schon Elie de Beaumont störte diese fertige Erdanschauung durch das Bild vom „Schraubstock", vermöge dessen die Erdrinde sich in Falten lege. Lyell strich die Humboldt'schen „Erhebungskrater", da die vulkanischen Krater nicht auf der Höhe der Erdfalten, sondern neben diesen entstanden seien.

---

*) Die Entstehung der Alpen, von Eduard Sueß. Wien, 1875, W. Braumüller.

Die jüngeren Franzosen, Constant Prévost an der Spitze, hielten sich an den „Schraubstock", nahmen an, die Erde presse sich im Innern zusammen, das Volumen des Erdkerns werde dadurch vermindert, und oben, draußen, trete Verwerfung ein. Die Amerikaner kamen auf derselben Spur zu einer Senkung der Erdrinde in die Tiefe, wo dann Schmelzung und Bruch erfolge. Sie setzten den Seitendruck als bewegende Kraft: der Seitendruck einer inneren Faltung bringe das Gebirge hervor. Namentlich war es Prof. Dana, der angesichts des amerikanischen Continents mit seinen auf der pacifischen Seite südöstlich, auf der atlantischen Seite südwestlich streichenden Gebirgsmassen die Ansicht aufstellte: auf beiden Seiten habe sich der Untergrund des Meeres gesenkt, dadurch sei ein Druck von unten nach aufwärts gegen den widerstrebenden starren Continent ausgeübt worden, welcher Druck die Rocky Mountains und die Alleghanen emporgethürmt habe.

Daraus verallgemeinerte Dana seine Theorie der Gebirgsbildung, die er aus sogenannten Geosynclinalen entstehen ließ. Die Geosynclinale ist nämlich eine Mulde, in der sich Ablagerungen sammeln; der unterste Theil gibt nach, bricht, die Trümmer werden zur Bruchlinie geschoben und das Gebirge thürmt sich als Synclinorium empor.

So viel stand nach allem dem fest, daß die Gebirgsbildung keine radiale, sondern eine einseitige sei, daß sie nicht vertikal, sondern mehr oder weniger horizontal vor sich gehe.

Hier nun ergreift im Namen der österreichischen Geologen, die sich schon geraume Zeit auf derselben Fährte befanden und deren Leistungen durch F. von Hochstetter, F. v. Hauer, Mojsisovics ꝛc. weltkundig geworden sind, Prof. E. Sueß das Wort. Die oben angeführte Monographie ist eben so elegant geschrieben als tief gelehrt, eine bei wissenschaftlichen Erzeugnissen deutschen Ursprungs noch immer seltene Eigenschaft. Vielleicht ist es gerade die weltmännische Eleganz des Verfassers, die ihm vielfach die Form der geistreichen Andeutung statt der positiven Behauptung diktirt, die ihn leise geistreich über Probleme hinhuschen läßt, wo dem Laien eine doktrinäre Behauptung eher zur Klarheit verholfen hätte.

Sueß verallgemeinert die Dana'sche Theorie noch einmal, indem er den horizontalen Seitendruck zum obersten Princip der Gebirgsbildung macht und speciell an den Alpen nachweist, daß die Annahme von Geosynclinalen, selbst am Rande eines weiteren Mittel-

meerbeckens, zur Erklärung nicht ausreiche. Nach ihm sind alle Unebenheiten des Erdkörpers die Folge von bald tieferen, bald mehr oberflächlichen Falten, welche sich in der Gesteinsphäre zur Geltung bringen, reißen und schieben und dem Erdmantel noch fortwährend wechselnde Moden vorschreiben. Was wir dabei an geometrischer Netzförmigkeit einbüßen, das gewinnen wir wieder an „Biegsamkeit" der für so spröde erachteten Massen, wie man ja auch genöthigt war, den Gletschern „Viscosität" beizulegen. Das Alpengebiet, welches den Kern der gelehrten Untersuchung abgibt, wird wohlweislich in einem weiteren Sinne genommen als in unseren geographischen Schulbüchern; es umfaßt den Jura, den Apennin, das ungarische Mittelgebirge und die Karpathen. Der Balkan, der Kaukasus und der Ararat werden in Mitleidenschaft gezogen; der Harz, das Weser-Gebirge, der Teutoburger Wald, Taunus, Hundsrück und das belgische Kohlengebirge in Parallele gebracht.

Alle im weiteren Sinne des Wortes alpinen Höhenzüge sind einseitig, von einer horizontal wirkenden Falte aus gebildet worden. Ueberall ist die Südost- oder Südseite eingebrochen und eingesunken, überall wirkt eine horizontale Kraft nach Westen, Nordwesten und Nordosten. Es scheint fast ein inneres Gesetz des Planeten zu sein, daß die Falten nach dem Nordpol zu streichen und sich nur vor Hindernissen mächtiger Natur stauen, beugen, ab- und zugelenkt werden. Aber diese Hindernisse selbst stehen unter dem Einfluß der faltenden Bewegung.

Die Alpen sind unmöglich durch Erhebung in der Axe und durch Druck auf die Nebenzonen entstanden; denn weder Jura, noch Karpathen haben eine Centralmasse, welche in dieser Art wirken könnte, und doch gehen die Faltungen in großen Bögen vor sich, was nur durch eine allgemeine Bewegung des Erdmantels erklärlich wird. Der Granit im Schweizer Centralstock ist viel älter als die vorliegende Anticlinale der Molasse, konnte folglich nicht mehr dynamisch auf diese wirken. Der Basalt in den vicentinischen Bergen, der wie die Vulkane im Apennin blos auf Spalten steht, ist gerade so gut „gehoben" worden wie die krystallinischen Felsarten. „Wie bei einer Abschürfung der Hand die Haut in Falten gelegt wird und zugleich an der Stelle der Verletzung zerreißt und das Blut hervortreten läßt, so treten innerhalb der Falten des Apennin die geschmolzenen Massen der Tiefe hervor, keineswegs als die Ursache der Aufrichtung des Gebirges, sondern weil die an der Innenseite entstandene Zerklüftung ihnen die Möglichkeit

bietet, zu Tage zu treten". Die thätigen Vulkane an der Innenseite des Apennin, ebenso die Erdbeben sind Zeichen fortdauernder Senkung. Darwin selbst erklärte die großen Erdbeben Süd-Amerika's durch Spaltenwerfen in der Tiefe des Erdkörpers. Von der Cascade-Rampe im westlichen Nord-Amerika strömen die Lavafluten über die erratischen Blöcke weg. Die Senkungen dauern also fort, nachdem die Diluvialzeit längst ihre Falten geworfen hat.

Die Hindernisse, auf welche die Schiebung stieß, so wie die Wirkungen eines solchen Zusammenstoßens werden von Sueß förmlich plastisch dargestellt. Ueberall fügen sich die jüngeren Bildungen den älteren. So richtet sich der Jura nach dem älteren Gneiß, von Dôle im östlichen Frankreich bis zum südlichen Schwarzwald. Die Alpen folgen wieder dem Laufe des Jura. In Vorarlberg und Bayern, wo sie kein Hinderniß antreffen, werden die Außenseiten regelmäßig. Je näher man dem Böhmerlande kommt, desto unregelmäßiger streichen die Alpen; in den Kalkalpen treten Brüche ein, dann streicht die Kalkzone nach Südost, von Gmunden nach Windischgarst, und erhebt sich wieder nordöstlich auf Mödling zu, in der Richtung der Karpathen. Diese Bruchlinie entspricht dem entgegenstehenden Keil der böhmischen Südmasse. Wien liegt in einem durch die nordöstliche Schwenkung entstandenen Risse, der bis zum Semmering geht.

Die einheitliche horizontale Verschiebung der Schweizer Alpen hat Kaufmann deutlich nachgewiesen: Zwischen dem Thuner und Züricher See fügen sich die Alpen genau dem größeren oder geringeren Widerstande der Nagelfluhe; das Plateau der „Blume" wurde nach Nordwest geschoben, am Pilatus tritt aber stärkere Faltung der Molasse hervor; der Rigi schiebt wieder einen Nagelfluhstock vorwärts, aber die zurückweichende Kreide legt sich in engere Falten; wo die bogenförmig geschobene Molasse am stärksten vorwärts gedrückt wird, zerreißt sie und es taucht der Züricher See auf.

Die Binnenseen, die oft gar nicht in der großen oceanischen Verbindung stehen, sondern ihr Wasser in die Atmosphäre ausdünsten, spielen überhaupt schier dieselbe Rolle wie die Vulkane: beide entstehen auf zerrissenen Falten, auf seichteren Stellen der Erdoberfläche. Bekanntlich sind auch viele solcher Seen vulkanischen Ursprungs, zusammengestürzte vulkanische Kessel. Als Muster dieser Art gilt der Lacher See bei Andernach. Es bleibe dahingestellt, wie weit sich die Alpenseen auf Erdsenkung, wie weit auf Moränenverhaue zurückführen lassen.

Die stoßende horizontale Kraft, welche Gebirge aufthürmte, vor sich herschob und auf einander trieb, ist nun ferner, wie schon erwähnt, durchaus nicht als erschöpft anzusehen; es blieb nicht bei einmaligen oder zeitweisen Aeußerungen derselben. Sie hat fortgedauert und dauert noch fort. In den Alpen stand bereits die mitteltertiäre Schichte, ohne daß die Bewegung aufgehört hätte. Die Senkungen der Erdbeben wären unmöglich ohne gleichfalls andauerndes Faltenwerfen in der Tiefe. Nach Prestwich stammen die Faltungen auf der Insel Portland und bei Cap Weymouth (Australien) aus postdiluvialer Zeit. Die unterseeischen Rücken im Golfstrome an der Küste des östlichen Nord-Amerika werden als entstehende Faltengebirge betrachtet. Endlich hat sich der Allahbund oder „Gottesdamm" in Ostindien durch ein Erdbeben im Runn of Cutch in unseren Tagen gebildet.

Enie ganz neue Perspektive eröffnet sich für die Wissenschaft von der Erdrinde durch die Beobachtung, daß gewisse Sedimentschichten sich in Gebirgsketten, wenn auch in „unsystematischer" Folge und unordentlicher Lage, vorfinden, während sie in ungestörten Straten fehlen. So haben die Ost-Alpen, die Ost-Karpathen, der Himalaja, die Cordilleren verworfene Sedimente der Trias; die ältere feste Vorlagerung scheint sich widersetzt zu haben. Ebenso verhält es sich mit der Mittelstufe der Kreideschicht, nach d'Orbigny die cenomanische Stufe genannt, welche sich auf der Südspitze Afrika's, in einem großen Theile von Nord-Amerika, in Brasilien, durch Mittel-Europa hin, von der Sahara bis zum Jordan, in Arabien, Ostindien, in den Steppen von Kaschgar und auf der jetzt russischen Insel Sachalin, also in gewaltiger Ausdehnung zeigt; unweit davon fehlt Alles von der Steinkohle bis zur Kreide. Das Meer hat periodisch eine Erweiterung erfahren, das Wasser spielt bei der Faltungstheorie eine ungeahnte Hauptrolle. Sueß zählt solche Transgressionen des Meeres von der Grenze des paläozoischen Zeitalters an in folgender Ordnung auf: in der permischen Formation (Dyas), dem oberen Jura, der mittleren (cenomanischen) und der oberen Kreide, der Oligocänzeit (zwischen dem Eocän und Miocän Lyell's, untere Tertiärbildung) und zur Zeit unserer Blöcke (Diluvialperiode). In allen diesen Transgressionen werden eisgetragene Blöcke constatirt: im Rothliegenden der Dyas, im oberen Jura, vielleicht auch im schwarzen, im Cenoman und in der weißen Kreide, in den Flyschmassen der Alpen und im Diluvium.

Was hat nun die Meere periodisch erweitert, was hat die pela-

gischen Sedimente so weit getrieben? Ist es eine Kraft, die mit den Bewegungsgesetzen des Himmels zusammenhängt, und wird sich aus der zu bestimmenden Periodicität ein Anhalt für rationelle geologische Klassification gewinnen lassen? Oder hat sich, abhängig oder unabhängig von kosmischen Gesetzen, die horizontale Faltenkraft der Erdrinde auch des Oceans bemächtigt, um ihn gleichfalls zu falten und zu rollen? —

Sind wir aber nicht wiederum an der Schwelle eines neuen geologischen Grundgesetzes angelangt, nachdem wir das frühere Gesetz, die Centralaxe, die radiale Erhebung, das Streichen der Ketten in Parallelen zu größten Kreisen ꝛc. von uns gethan haben? Streichen nicht die einseitigen Gebirgsschübe vom Jura und von den Westalpen an bis zu den Rocky Mountains und den Alleghanen sämmtlich nordwestlich, nördlich, nordöstlich, also mit ausgesprochener Vorliebe für den arktischen Pol? Ist nicht immer die Süd-, höchstens die Südostseite, abgebrochen und eingesunken? Gehen nicht alle Außenfalten in der Richtung des Hindernisses nach Norden oder doch Nordwesten, Nordosten? Leider müssen wir uns an der Hand des Verfassers ein Halt zurufen. In unserem eigensten Gebiete, in den Alpen selbst, gibt es auch westliche und südwestliche Ueberschiebungen und Ueberbiegungen; so im Val Sugana und im ganzen Karst mit seinen Fortsetzungen in Dalmatien und Bosnien. Und wenn man hier noch eine Erklärung fände, indem man die Bezeichnung „Gegenflügel des Apennin“ anwendete, so bietet uns Asien in seiner ganzen Configuration allmählich den absoluten Gegensatz zu Europa und Amerika dar. Schon das Rothe Meer und die Jordan-Spalte liegen im Meridian; der Ural hat östlich seinen Steilrand, die Falten rollen westlich. Hornblende und Augitporphyr stehen auf der östlichen Spalte, wie der Trachyt im Süden der Karpathen, Melaphyr und Augitporphyr im Süden des Balkans, Basalt im Süden des Erzgebirges, Vulkane an der Innenseite des Apennin.

Die asiatischen Hochgebirge aber, vom Himalaja bis zum Kaschgar-Tau im Koktan-Gebirge und zur russischen Gränze sind convex gegen Süden, während die Ketten Europa's und Amerika's convex gegen Norden sich kehren. Die anglo-indischen Geologen haben sich gleichfalls durch den Augenschein überzeugt, daß die Vorstellung einer „Centralkette“ aufzugeben sei; auch sie nehmen für den Himalaja ein großes Senkungsfeld und einen von dorther ausgeübten Druck an.

Senkungsfeld und Druck aber haben ihre Stätte nördlich vom Gebirge.

Zieht man die Gebirgscurven auf den drei Erdtheilen Amerika, Europa, Asien, so daß Europa in der Mitte liegt, so bewegen sich diese Curven ungefähr gleichmäßig auf den beiden ersteren Festländern, während Europa und Asien zusammen ein großes liegendes **S** bilden. Sueß zeichnet die Erhebungs- und Senkungslinie in Schweden, von der deutschen Küste bis zum hohen Norden als die Figur ∽; diese Figur kehrt sich von Europa nach Asien um und verwandelt sich in ein ∿.

Sind wir jetzt, post tot discrimina rerum, der „Erhebung“ wirklich und völlig los und bar geworden? So ganz wohl nicht. Die Falte, welche die sich abkühlende und allmählich erstarrende Erde wirft, ist immerhin eine Art Erhebung. „Die Erd' hat Blasen wie das Wasser hat“, Blasen aber sind eine Erbebung der tropfbar flüssigen oder beweglichen festen Masse. Die Falten oder Blasen in sehr großen Tiefen, welche z. B. den Riß des Erzgebirges verursachten und die alten Felsarten der Alpen hervortreten ließen, ebenso die tiefen Erdbebenlinien, setzen eine gewaltige Contraction nach oben voraus und der seitliche, „mehr oder weniger“ horizontale Druck hat unter allen Umständen Wirkungen nach der Höhe hin ausgeübt.

Gerade die erwähnte, zeitgenössische Erhebung des Allahbund in Ostindien leitet unwillkürlich zur älteren Anschauung zurück. In Folge eines heftigen Erdbebens erhob sich aus der beweglichen Masse des Runn of Cutch, wahrscheinlich durch einen gewaltigen Stoß, ein Anfangsgebirge. „Gewiß — so sagt Sueß — sind einzelne Akte der Aufrichtung unserer Gebirge plötzlich gewesen. Viele Erdbeben können mit Wahrscheinlichkeit als die Folgen einer lokalen Auslösung der stets vorhandenen und durch die Contraction erzeugten Spannung angesehen werden, und wohl mag bei einem solchen Stoße eine Welle der beweglichen Oberfläche vorwärts geschnellt werden, deren Verlauf und Wölbung jener der großen Gebirge gleichen wird.“ Also zuerst Stoß nach oben, dann wellenförmiger Schub in horizontaler Richtung.

Der wissenschaftliche Fortschritt, den diese hochinteressante Monographie constatirt, besteht also darin, daß neben dem alten Stoße nach aufwärts die früher verkannte, eigentlich bildende Bewegung in ungefährer Ebene in ihr gutes, verkanntes Recht eingesetzt worden ist, daß das Meer, sein Grund wie sein Inhalt, beim Falten der Erdrinde

nicht außer Acht gelassen wird, daß der „Mantel“ des Planeten, Festes wie Flüssiges, Lithosphäre wie Hydrosphäre, „gerollt“ werden muß, wenn er uns zur wissenschaftlichen Erkenntniß „helfen“ soll.

Ein glänzendes, im magistralen Tone gehaltenes Résumé der „Fortschritte der Geologie“ besitzen wir von F. Hochstetter*), worin nicht nur die innere Organisation der Wissenschaft, sondern auch das Reich der Hülfswissenschaften meisterlich umschrieben und endlich die großen Perspektiven angedeutet werden, welche die Geologie auf andere Gebiete des Wissens, insonderheit auf Anthropologie gewährt. Der Redner formulirt drei große Grundgesetze als Resultate der gesammten Naturforschung:

1) Die Erkenntniß der ununterbrochenen Continuität und des genetischen Zusammenhangs des Lebens auf der Erde.
2) Die Erkenntniß einer langsamen, stätig sich vollziehenden Transmutation der Lebensformen.
3) Die Erkenntniß einer fortschreitenden Entwicklung von niedern zu höhern Lebensformen.

Namentlich sind es die wunderbaren Entdeckungen der nordamerikanischen Geologen, welche dem Danaidenfasse der theologischen Gegner der organischen Descendenzlehre vollends den Boden ausschlagen. In den sog. Cañons von Nordamerika, am White Earth River in Dakota, am Niobaraflusse in Nebraska, am Day River in Oregon, in Kansas und in Wyoming fanden sich ganze Leichengärten untergegangener Säugethier- und Reptiliengeschlechter. Die reconstruirten Thierformen ergaben das Abenteuerlichste, was sich die Phantasie vorzustellen vermag: gigantische Dickhäuter von Rhinoceros- und Elephantengröße, mit knöchernen Hörnern in drei Paaren hinter einander stehend (eins zu beiden Seiten der Nase, ein zweites Paar über den Augen und ein drittes auf der Scheitelhöhe des Kopfes); die Rhinoceroten vereinigen die Charaktere von Rüsselthieren, Unpaarhufern und Paarhufern. Wiederkäuer, halb Hirsch, halb Schwein, also wiederkäuende Schweine, hornlose Rhinoceroten, Lamakameele, halb Lama, halb

*) Die Fortschritte der Geologie. Vortrag, gehalten bei der feierlichen Sitzung der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, am 30. Mai 1874, von Professor Dr. Ferd. v. Hochstetter.

Kameel, Urpferde mit drei Hufen in 30 verschiedenen Arten, bis zur Größe eines Neufundländerhundes hinab, säbelzähnige Tiger, Schweine von der Größe des Nilpferdes bis zur Größe der Hauskatze: kurz lauter tertiäre Mischarten, deren stark veränderte Nachkommen bei uns fortleben, so daß die „Neue Welt“ eigentlich die „alte“, die ruhmsüchtige „Alte Welt“ dagegen die „neue“ heißen sollte.

Auf dem Boden des Meeres existiren nicht nur formlose Bathybius-Klumpen, mikroskopische Foraminiferen in Kalkschalen und Radiolarien in Kieselschalen, sondern auch viel höher organisirte Stachelhäuter, Krusten- und Weichthiere, ja lebende Seelilien, Seeigel, welche wir nur als Fossilien der Jura- und Kreideformation kannten.

Das Urgebirge, der älteste Gneiß und der metamorphische Schiefer, soll nach Hochstetter's Ansicht nur die Endprodukte alles pflanzlichen und thierischen Stoffwechsels, Kohlenstoff und kohlensauren Kalk in der Form von Graphit und Urkalk enthalten. Andere zoologische Forscher bestimmen dagegen wirkliche Thierformen des Urgebirges. Vom Silur aber weiß auch Hochstetter, daß er alle Hauptstämme des Thierreichs in seinen Sedimenten beherberge, von den Pflanzenthieren und Würmern bis zu den Glieder- und Weichthieren, ja in den Fischen bis zum Wirbelthier hinauf. Den Fischen folgen in der Steinkohlenperiode die kaltblütigen Amphibien und Reptilien. Im Jura und in der Kreide bieten die Cephalopoden oder Ammonshörner eine höchst lehrreiche Formenreihe, welche sich nach Dr. M. Neumayr durch geringe Abweichungen vom Aeltern zum Jüngern charakterisirt, so daß „durch die Summirung dieser kleinen Abweichungen eine große Differenz hervorgebracht ist“, die „mit zwingender Nothwendigkeit zur Annahme eines genetischen Zusammenhangs führt“.

Die Triasbildung der Hallstätter Alpenschichten füllt in ihren Petrefacten die große Lücke aus, welche außerhalb der Alpen zwischen Steinkohle und Jura klafft.

Nach der Kohlenbildung konnten auch die Vögel in kohlensäurehaltiger Luft existiren, sie finden sich in der Trias. Im Jura entstanden Gebirge und Continente, die Wohnstätte der ersten Landsäugethiere, deren höchste Ausbildung die Monodelphien in der Tertiärzeit darstellen.

Die eigentliche Vogelwelt wird erst durch die Juraformation vermittelt, wo das Reptil ins Vogelreptil übergeht, welches als Archäopterix und Odontopterix unser Staunen erregt und nach Huxley „die

Möglichkeit des Ueberganges vom Typus der Eidechse zu dem des Straußes beweist".

Das Pferd stammt von dem dreizehigen Hipparion und Hippari-therium im obern Eocän und Miocän des Tertiär. Der Franzose Gaudry hat die Hyäniden, Rüsselthiere und Rhinoceroten vom Miocän bis zur Jetztzeit aufgereiht; er constatirt die „verbindenden Glieder zwischen Formen, die uns früher weit getrennt erschienen". Rütimeyer entwickelte so die Formenreihe der Rinder.

Auch der Mensch ist prähistorisch, positiv liegt er in den Ablagerungen der Quartärperiode begraben, lebte also zur Eiszeit. Hier begeht nun Hochstetter eine kleine Ketzerei gegen das Entwicklungsgesetz, dessen großen Begründer Darwin er übrigens nicht einmal nennt. Weil Virchow den Neanderthal-Schädel als pathologische Mißgeburt erkannt, und Huxley von dem Schädel von Engis gesagt hat, er könne gerade so gut das Gehirn eines Philosophen als das eines stumpfsinnigen Wilden enthalten haben, so beeilt sich Hochstetter zu schließen: Kein wesentliches Merkmal unterscheidet also das Knochengerüste des europäischen Wilden der Mammuth- und Rennthierzeit von dem hochcivilisirten Europäer der Gegenwart"! Richtig ist, daß die Jahrtausende lange Entwicklung des Menschen sich nicht wie im Thierreich in neuen Arten und Gattungen ausdrückte, sondern sich als innerliche Entwicklung in einer fortschreitenden Ausbildung des Denkorgans beurkundete. Aber der zur geistigen Ausbildung bestimmte Mensch will doch erst physisch ausgebildet da sein, ehe von der Abwesenheit wesentlicher Merkmale des Unterschiedes die Rede sein kann. Reste jener allmählichen Herausbildung des Menschen haben wir ja zur Stunde noch an untergeordneten Rassen*); der Kopf eines Buschmanns und der eines Papua eignen sich doch möglichst wenig zur Beherbergung des Genies. Dann aber sollte man nicht so thun, als ob die geistige Ausbildung ein abstraktes Ding für sich wäre und nichts mit der Körperlichkeit und selbst dem Knochenbau zu schaffen hätte. Auf dem realen Gebiete der Geologie und ihrer Hülfs- wie Anschlußwissenschaften ist Derartiges sicherlich am Wenigsten erlaubt.

Doch ist der zweite Entdecker Australiens kein Anthropologe von Fach,

---

*) S. die neueste Schrift von Virchow: „Ueber einige Merkmale niederer Menschenrassen am Schädel." Berlin, Dümmler. Wie wäre auch die Lostrennung des Menschen vom Thierreich so glatt abgegangen?

die Behauptung daher an und für sich irrelevant. Um so wichtiger wird uns dagegen der Verfasser am Schlusse seiner Rede, wo er von der „Geologie des Himmels“ Aufschluß über die Dauer der geologischen Erdperioden verlangt, und von wechselnden Süß- und Salzwasserschichten und den wechselnden Tief- und Seichtwasserbildungen in den Formationen redet, woraus sich eine in längeren und kürzeren Perioden ändernde Tiefenlage des Meeresbodens ergebe. Hier eröffnet sich eine Aussicht auf geologische Zeitbestimmungen, die nach sonstigen Ausgangspunkten von 20 bis 4000 Millionen Jahren schwanken, das heißt gar nichts bedeuten.

Geben wir über diesen Punkt Hochstetter selbst das Wort, der es wiederum einem Andern ertheilt.

„Bisher hat man diesen Wechsel ausschließlich auf säculare Bodenschwankungen zurückgeführt. Erst Dr. J. H. Schmick in Köln hat einen neuen Weg gezeigt, der zugleich die Aussicht gewährt, an der Hand direkter Beobachtung zu einer exakten Lösung des Zeitproblems zu führen. Schmick sucht nämlich jenen Wechsel aus säcularen Schwankungen des Meeresspiegels zu erklären und gründet seine neue Theorie auf eine eingehende Analyse des Flutphänomens*). Er weist nach, daß in Folge der Drehung der großen Axe der Erdbahn, die sich in einer Periode von 21,000 Jahren vollzieht, die Sonne mit veränderlicher Anziehungsstärke auf die Wassermassen der verschiedenen Oceane wirke, und daß in Folge davon durch Ebbe und Flut eine Wasserversetzung zwischen der nördlichen und südlichen Hemisphäre stattfinde. Abwechselnd in Perioden von 10,500 Jahren wird bald die eine, bald die andere Erdhälfte vorwiegend oceanisch, indem das Meeresniveau auf jeder Erdhälfte langsam, um etwa 2 Fuß im Jahrhundert (also um 210 Fuß in 10,500 Jahren) steigt und dann wieder fällt**). Diese Theorie macht uns nicht allein die durch

*) Dr. J. H. Schmick: Die Umsetzungen der Meere und die Eiszeiten. Köln, 1869. — Thatsachen und Beobachtungen zur weiteren Begründung der Theorie von der Umsetzung der Meere. Görlitz, 1871. — Die neue Theorie periodischer säkularer Schwankungen des Seespiegels. Münster, 1872. — Das Flutphänomen. 1873.

**) Größere Schwankungen des Meeresspiegels in längeren Perioden lassen sich nach der Schmick'schen Theorie aus veränderten Perihelstellungen der Erde erklären, die mit den Perioden der größten Excentricität der Erdbahn zusammenfallen. Die nördliche Hemisphäre wird z. B. die größte Ueberflutung erfahren, wenn bei größter

so viele Thatsachen bestätigte fortschreitende Ueberflutung der Südhemisphäre und die entsprechende Trockenlegung der Nordhemisphäre verständlich, indem sie die Theorie von der säcularen Hebung der nördlichen Continente in ein Sinken des Wasserspiegels umkehrt, sondern sie erklärt auch ungezwungen alle früher angeführten Erscheinungen in den Schichtenreihen der Formationen, welche auf eine periodisch wechselnde Tiefenlage des Meeresbodens hinweisen.

Schmick selbst hat durch die Vergleichung der detaillirtesten Schichtenprofile nordamerikanischer und deutscher Kohlenablagerungen dargethan, daß diese Kohlenablagerungen durch einen regelmäßigen Wechsel von lange dauernder Trockenlage und lange dauernder Ueberflutung entstanden seien, und daß die diesen Wechsel verursachenden Schwankungen des Seespiegels sich über die Meere der ganzen nördlichen Hemisphäre gleichzeitig erstreckt haben. Für die westphälische Kohlenablagerung an der Ruhr ergibt die Rechnung, daß sie bei wahrscheinlich 240 Horizonten der Trockenlage, wie aus den Schichtenprofilen hervorgeht, 5,040,000 Jahre zu ihrem Aufbau gebraucht habe.

Es ist klar, daß bei solchen Untersuchungen mancherlei Irrthümer möglich, welche die Richtigkeit der gezogenen Folgerungen bedenklich trüben können. Vor Allem wird man sich vor Augen halten müssen, daß in den verschiedenen geologischen Perioden große Erdtheile eine Tieflage erreicht hatten, welche die Hinterlassung deutlicher Spuren jener Niveauschwankungen ausschloß, während wieder in anderen, weniger tief liegenden Strecken wirkliche Bodenerhebungen sich damit combinirten. Die durchgreifende Prüfung der Schmick'schen Theorie wird also weitumfassende Untersuchungen und große Vorsicht in der richtigen Würdigung gewisser säcularer Modifikationen der Erdoberfläche erfordern. Aber das glaube ich dennoch aussprechen zu können: diese Theorie eröffnet uns die Perspektive, daß wir auf dem Wege der fort-

---

Excentricität der Sommer der nördlichen Hemisphäre mit dem Perihel zusammenfällt, die geringste, wenn bei kleinster Excentricität das Perihel in den Frühling und in den Herbst fällt. — Für die Richtigkeit der Schmick'schen Anschauung sprechen namentlich auch die durch die genauesten Flutbeobachtungen nachgewiesenen Niveauschwankungen der Ostsee und des adriatischen Meeres, die in Perioden von neun Jahren sich vollziehen und nach der Schmick'schen Theorie aufs einfachste aus der sich allmählich verändernden Stellung des Perigäums des Mondes erklären, die an eine 18- bis 19jährige Periode gebunden ist.

gesetzten genauesten geognostischen Beobachtung nach und nach zu einer vollständigen Chronologie der Erdgeschichte gelangen. Man hat es dabei mit Vorgängen zu thun, die einen Theil der großen Weltordnung bilden, mit Vorgängen, welche als Resultat ewiger Gesetze sich mit unabänderlicher Genauigkeit wiederholen, ich meine die wechselnden Süß- und Salzwasserschichtungen und die wechselnden Tief- und Seichtwasserbildungen in den Formationen, die auf eine in längeren und kürzeren Perioden sich ändernde Tiefenlage des Meeresbodens hinweisen."

Darwin.

Es ist nicht unsere Absicht, die wahrhaft klassische Leistung des englischen Beobachters, Sammlers und Forschers, welche den Zweck in der Natur ein für allemal todtgeschlagen, ja mehr als das, ein rationelles System der Entwicklung alles Organischen an die Stelle unwissender Theologie und hülfloser Polemik gegen dieselbe gesetzt hat, hier zu zergliedern. Wer das Buch On the origin of Species nicht gründlich studirt hat, mit dem ist überhaupt so wenig zu reden, wie mit einem Idioten über Geisteskrankheiten. Wer sich mit der Zeitungs- und Broschüren-Lectüre über Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit der großen physiko-philosophischen Entdeckung begnügt, der mag sich in aller Gemüthsruhe sein Ansichtchen bilden: er wird von den Konsequenzen des Darwin'schen Grundgesetzes kein Iota abmarkten und zu diesen Konsequenzen kein Titelchen hinzuthun.

Nur die ernste Weiterarbeit, natürlich auch die mit Modifikationen verbundene, kann auf diesem Gebiete in Betracht kommen. Und in Bezug auf Weiterarbeit und Modifikation ist ja der große Entdecker persönlich mit dem erhebenden Beispiele der selbstlosen Bescheidenheit, der Zulassung des Zweifels in diesem oder jenem Punkte, der Verweisung auf spätere Untersuchung voraufgegangen.

Darwin hat zu seinem Grundprincip der natürlichen Zuchtwahl, worin ja Kampf ums Dasein, Vererbung und Veränderlichkeit eingeschlossen sind, mehr aus Nachgiebigkeit und vom Standpunkte des Empirikers, als aus logischen Gründen, drei oder vier „Hülfsprincipien" zugegeben, die man eben so gut aus dem Grundprincip selbst herausleiten kann. Denn „natürliche Zuchtwahl" heißt doch Werden, Gedeihen oder Zugrundegehen je nach den Umständen, wobei Inneres und

Aeußeres in beständiger Gegenwirkung, um nicht zu sagen „Wechselwirkung“ stehen. Die Vererbung ist ein bei gewissen Pflanzen und Thieren augenfälliges Factum: Ein Reis, ja ein Blattauge genügen bei gewissen Gewächsen zur Fortsetzung des vegetabilischen Organismus, gerade wie man bestimmte Thiere in Stücke schneiden kann, um neue Individuen zu erzielen. Das Wort „Stücke“ ist dabei eine conventionelle Redensart, denn die primitiven Organismen sind überall Organismen, weil einfache Zellenaggregate. Das Organische hat nun einmal den Nisus formativus, was eine reine Tautologie ist; wechseln die Umstände, so modificirt sich der Bildungstrieb. Umbildung der einzelnen Organe, Verkümmerung derselben, Produktion neuer Werkzeuge war ja schon Lamarck's Haupterklärung für die Umwandlung der Species. Die geschlechtliche Auswahl ferner ist nur ein Moment der natürlichen Zuchtwahl, und wenn etwas Neues darin liegen soll, so kann dieses nur auf dem Elemente der Schönheit, des Luxus beruhen, welches sich aber gleich wieder in die natürliche Zuchtwahl des Gediegenen verliert, obgleich und weil die Schönheit nach Kant nur als eine Gunst der Natur für das subjektive Behagen betrachtet werden darf. Denn die Freudigkeit der Zeugung wie der Empfängniß ist durchs ganze Thierreich hindurch ein subjektives Moment von objektiver Bedeutung.

Daß endlich gewisse organische Glieder sich gegenseitig hervorrufen oder aufheben, daß sich mit andern Worten Organe und Organismen bedingen, ist nicht sowohl Gegenstand der Descendenzlehre, als Thema der Morphologie, vom Einfachsten bis zum Zusammengesetztesten.

Es ist sogar nicht abzusehen, wie das Amendement des trefflichen Moriz Wagner, nämlich die Migrationstheorie, die natürliche Zuchtwahl im Geringsten alteriren kann; denn die Wanderung auf neuen Boden, in ein anderes Klima, betrifft ja nur jene „Umstände“, unter denen die Zuchtwahl stattfindet, unter denen sie sich überhaupt vollzieht.

Dagegen hat M. Wagner in anderer Beziehung vorzüglich zur Begründung der Darwin'schen Theorie beigetragen*). Das organische Leben, sagt er, ist so alt wie die Materie selbst, d. h. von Ewigkeit her; aber räumlich mag es oft genug gewechselt haben, da es gewisse

*) S. „Augsb. Allg. Zeit.“ 1874, Beilage 279. 80. 81, „Naturwissenschaftliche Streitfragen“ v. M. Wagner.

Existenzbedingungen gebieterisch erfordert. Auf heißglühenden Weltkörpern kann es nicht bestehen, bei 10,000° C. gibt es kein Leben. Aber die Umgebungen der glühenden Weltkörper bestehen aus gasartigen Stoffen, welche im ganzen Weltraume verbreitet sind und sich in Folge der Anziehung zu Atmosphären verdichten. So hatte der gasartige Sonnenball, welcher einstens das gesammte Planetensystem umspannte, Wasser in Dampfform und reichliche Kohlensäure (also Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Kohle). Das aber sind die Grundstoffe der niedrigsten organischen Keime, welche mithin in den Atmosphären der Weltkörper wie in den kosmischen Nebelmassen ihre dauernde Bewahrungskammer fanden. Die kleinsten lebenden Wesen, welche in den Cordilleren unter dem Aequator noch in 16,000 Fuß Höhe vorkommen, sind im Dunstkreis aller Weltkörper denkbar und durchaus nicht an die Oberfläche fester Weltkörper gebannt.

Der Bacterien, welche wie alle Protisten indifferent zwischen Thier und Pflanze sind, gehen 636 Millionen auf einen Kubikmillimeter, 636 Mill. auf ein Gramm. Die Mikrokokken sind noch kleiner. Es ist kein Grund vorhanden, die Annahme zu bestreiten, daß aus solchen neutralen Urwesen, auf Grund der Veränderlichkeit, der Vererbung erworbener Merkmale auf die Nachkommen, bei veränderten physischen Bedingungen der Weltkörper, alle höher organisirten Lebewesen im Laufe sehr langer Zeiträume sich entwickeln konnten und mußten.

Danach wäre das Leben ewig, sein Auftreten aber und seine Entwicklung auf jedem Weltkörper von der Beschaffenheit des letztern abhängig. Insofern hat also auch die Entwicklung des Lebens auf unserer Erde immerhin einen Anfang gehabt, wenngleich die Faktoren in der Uratmosphäre des Sonnengasballs vorhanden waren. Und die Schrulle des englischen Physikers W. Thomson, bei der sogar Helmholtz Pathenstelle vertrat, bleibt nichts destoweniger eine Schrulle.

Der Physiker Thomson behandelte nämlich die organische Materie, den Keim, oder wie Darwin sagt, die Urform des Organischen, wie das Absolutum und begab sich auf die Recherche de l'Absolu. Da er es nun auf der Erde schlechterdings nicht auffinden konnte, so ließ er es auf fremden Weltkörpern entstehen, welche auseinander fielen und uns durch einen Postboten, mit Namen Meteorit, das Absolute zusandten, man weiß nicht, ob frankirt oder unfrankirt. Helmholtz erklärt dazu (1874 in der Vorrede zum zweiten Theile der „theoretischen

Physik" von W. Thomson): wenn alle Stricke rissen, so sei vielleicht das organische Leben niemals entstanden, vielmehr eben so alt wie die Materie, und von einem Weltkörper auf den andern geflogen.

Man mag nun der Ansicht sein, die Materie erzeuge immer das Leben, oder man kann die Vibrioniden unter geeigneten Umständen die Erde und das Wasser bevölkern lassen: in beiden Fällen bleibt jene Hypothese eine Schrulle. Genügt die Materie, so braucht die Erde, welche Materie ist, keiner Zusendung von organischen Keimen durch Meteoriten, und es bedeutet die ganze Thomson'sche Wendung nichts als eine Hinausschiebung der Schwierigkeit auf andere Weltkörper, die dann sehen mögen, wie sie organische Keime zu Stande bringen. In diesem Sinne macht sich auch Zöllner mit Recht über Thomson lustig, und Prof. Theod. Bischoff in München erklärt mit Recht, daß mit einer solchen Annahme „durchaus nichts erledigt sei". Sind dagegen Vibrioniden, Bacterien und Mikrokokken vom Anbeginn im Weltraume und in den Atmosphären der Sonnengasbälle, folglich auch in unserm Sonnensystem und in der Lufthülle der sich differenzirenden Planeten, so bedarf die Erde abermals nicht der Leihanstalt falliter Himmelskörper. In beiden Fällen heißt es: la terra farà da se.

Liebig, so erzählt uns Wagner, fand im Jahre 1868 die Thomson'sche Hypothese „annehmbar", legte jedoch als empirischer Forscher kein besonderes Gewicht darauf, und die Liebig'sche Maxime, die zu Gunsten der Jules Verne'schen Meteoriten-Keimreise geltend gemacht wird, spricht vielmehr zu Gunsten der Vibrionidentheorie oder auch der spontanen Bildung auf der abgekühlten Erde. Liebig pflegte nämlich zu sagen: „Wenn ich zur Erklärung einer unbekannten Thatsache auf zwei Hypothesen beschränkt bin, werde ich stets der einfachern den Vorzug geben"*).

Vortreffliche Aufklärungen und historische Richtigstellungen in Bezug auf das organische Entwicklungsgesetz gibt Oskar Schmidt in seinem Buche über „Descendenzlehre und Darwinismus"**). Bekanntlich werden als die Vorläufer Darwin's bei jeder Gelegenheit Lamarck und Goethe angeführt, ohne daß man erführe, wie weit Beide dem Engländer vorgearbeitet haben, wie weit sie hinter ihm zurückgeblieben sind, und ob nicht der Eine oder Andere einen Seitenweg

*) Allg. Zeit. Beilage 279.

**) Internationale Bibliothek II. Bd. (2. Auflage.) Leipzig, Brockhaus, 1874.

eingeschlagen, der nicht gerade zum Ziele führte. Osk. Schmidt hilft diesem Mangel gründlich ab. Er sagt uns deutlich, was Lamarck in seiner Philosophie zoologique (1809) Bleibendes zu Tage gefördert. Die Natur hat nach ihm nur Individuen auf der untersten Stufe direkt gebildet (Vibrioniden in der Luft oder Protisten auf dem Meeresgrunde). Die Arten bilden sich selbst, sind relativ und von beschränkter Dauer. Die Organe erstarken durch Gebrauch und verkümmern durch Vernachlässigung. Der Kampf ums Dasein ist berührt, Anpassung und Vererbung gleichfalls, doch nur obenhin, ohne hinzugefügte Beweise. Instinkte sind Wirkungen auf das Nervensystem durch erworbene Neigungen; diese Wirkungen vererben. Sehr dankenswerth ist die Mittheilung des zoologischen Stammbaums, den Lamarck entwarf, und den man mit dem Häckel'schen vergleichen möge.

Charles Lyell und noch bestimmter Herbert Spencer waren Darwinianer vor Darwin. Rich. Owen, der berühmte Zootom, kannte das Gesetz der Entwicklung, blieb aber im Dualismus und im Wunder stecken. Owen stand auf dem Cuvier'schen Fundament der Zweckmäßigkeit der Organe wie der Organismen, und gebärdete sich wundersam genug, als ihm die Wogen der Descendenzlehre bis unters Kinn schlugen. Im Jahre 1868 schrieb er seine „Abstammungs-Hypothese des Lebens und der Art". Ja, sagte er, die organischen Theile entwickeln sich, aber immer nur in Folge eines vorausbestimmenden höchsten Willens. Ich glaube, daß das Pferd vorbereitet und bestimmt für den Menschen ist. — Owen leugnet die Wunder und läßt nichts als Wunder geschehen. Er ist in philosophischer Hinsicht, übrigens natürlich sans comparaison, selbst ein Typus, nämlich der Typus der ängstlichen Unentschlossenheit und folglich der Halbheit, mit dem wir ja auch in Deutschland reichlich gesegnet sind.

Kommen wir aber jetzt zum Manne des formativen Typus, zum Repräsentanten der Urpflanze, des Urthiers, zu Goethe. Hier macht O. Schmidt auf eine übersehene Divergenz zwischen unserm Altmeister und Darwin aufmerksam. Von der Zweckmäßigkeit und den Endursachen freilich sind wir sofort erlöst, sobald wir in Goethe's Atmosphäre treten. Er sagt es allen denen, die es hören oder nicht hören wollen: Die Dinge aus Endursachen zu erklären sei „ein trauriger Behelf". Die Metamorphose der Pflanze trat ihm zuerst 1787 in Sizilien entgegen: er erklärte Alles aus dem Blatt. Er zuerst sah 1796 die Gliederung der Insekten aus dem einzelnen Ringe hervor-

gehen. Zu gleicher Zeit erklärte er in seinem „Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie": Die organischen Wesen vervollkommnen sich durch die Verschiedenheit der Ausbildung ihrer im Grunde gleichen Theile. Berühmt genug ist seine Entdeckung, daß der Schädel aus Wirbeln hervorgehe, was ihm an dem „glücklich geborstenen Schafschädel" auf dem Judenkirchhof zu Venedig 1790, zum nachträglichen Aerger Börne's, klar wurde. Berühmt genug auch seine weitere Entdeckung, daß beim Menschen der Zwischenknochen (os intermaxillare) mit dem Oberkiefer zusammenwachse.

Aber trotz alledem brachte Goethe seine vorurtheilslose und inquisitive Anschauung nicht in den Fluß eines allgemeinen organischen Werdens; er gebrauchte Haltestellen und diese Haltestellen nannte er Typen, ideale Musterbilder der verschiedenen Gestaltungen, der Formenreihen. So lag für ihn der Pflanze ein Urtypus, eine nie dagewesene Urpflanze zu Grunde, eine platonische Pflanzenidee, welche der sonst so baumeisterliche deutsche Aristoteles nicht entbehren mochte. So construirte er sich einen Wirbelthier-Typus über Menschen und Thieren, und ihm wäre sicherlich der Uebergang von der Ascidie zum Amphioxus nach Kowalewski, oder der andere Uebergang von den Ringelwürmern zu den untersten Fischen nach Schimper nicht eingegangen. An solche Urbilder, meinte er, hätte sich die Natur zu halten, ohne den Kreis zu durchbrechen oder zu überspringen.

Darnach kann es keine Umwandlung der Art geben, denn das wäre die Umwandlung des Typus selbst. Doch kennt Goethe ein Moment der Umwandlung, nämlich die Anpassung, z. B. bei den Nagethieren; nur geht er von der äußeren Gestalt auf die Lebensbedürfnisse, statt von diesen auf jene. Die verschiedenen Zuständlichkeiten bleiben also gegeben, und in diesen wird der Typus gesucht. Es war daher eine große Concession, als er 1821 die Herkunft unseres Rindes vom Urstier zugab. Denn nach seiner eigensten Anschauung legt sich der Typus auseinander, statt daß sich das leibhaftige Thier entwickeln muß. Lieber hätte er Alles als Eine Art mit Abarten oder liederlichen Formen betrachtet, als den Artbegriff selbst aufzugeben. V. Carus hat daher so ganz Unrecht nicht, wenn er behauptet, der Typus sei für Goethe mehr ästhetisches als wissenschaftliches Bedürfniß gewesen; er definire den Begriff auch nirgends und spreche von „schönster Organisation".

Darwin's Ruhm würde wahrlich nicht dadurch verdunkelt werden,

wenn Goethe oder Oken sein Princip divinatorisch ausgesprochen hätten; denn seine Art der Begründung bliebe immer eine klassische That, und das Aussprechen des Princips garantirt noch lange nicht das volle Bewußtsein seiner Tragweite. Zeuge dessen ein deutscher Physiologe, der noch bei Lebzeiten Goethe's das Princip erkannte, dann die große Entdeckung mit erlebte, ohne sich je über Princip und Anwendung klar zu werden, und der sich zuletzt am Kometenschweife der Analogie auf excentrischer Bahn durch den Himmel der Phantasie schleifen ließ.

Die Analogie, die böse Analogie! Vorher ein Exempel, welches dem Leser durch unser erstes Buch näher gebracht wurde. Worauf beruht der ganze Pessimismus Schopenhauer's nach seiner „metaphysischen" Seite hin anders, als auf einer handgreiflichen Analogie? Wir finden in uns selbst ein unendliches Begehrungsvermögen, dem wir durch gewisse Hirn-Akte, welche auf motorische Nerven wirken, Gewährung in dieser oder jener Form zukommen lassen, oder dem wir uns durch andere Hirn-Akte widersetzen. Dieser Proceß heißt der Wille. Mit naturhistorischer Berechtigung übertragen wir diesen Willen auf die höhere Thierwelt. Bei den niederen Thieren wird die Sache schon zweifelhaft, dafern wir nicht unter „Willen" jede unwillkürliche Reflexbewegung mitbegreifen wollen, die auch in untergeordneten Nervenknoten sich vollziehen kann. Bei der Pflanze gerathen wir völlig ins Schiefe, wenn wir den vegetabilischen Drang zum Leben, den bloßen Nisus, noch „Willen" nennen. Nun soll aber auch noch der Krystall „Willen" besitzen, und am Ende gar die Gravitation der Weltkörper! In der Volks- und poetischen Sprache sind solche Anthropomorphismen nicht nur erklärlich, sondern plastisch, schön, weil sie Leben in die Dinge bringen. Wenn der Schreiner sagt: „die Säge will nicht, der Nagel will nicht;" wenn der Dichter sagt: „Es rast der See und will sein Opfer haben" — so versteht Jedermann diese analogische Ausdrucksweise, ja wir Uebrigen verfallen gelegentlich selbst hinein. Wir rufen bei schwieriger Beseitigung eines physischen Hindernisses unwillkürlich aus: „Will er wohl!" Aber Niemand sieht in solchen Belebungen und Personifikationen todter Gegenstände ein metaphysisches Princip oder gar das wahre Ansich der Dinge. Bei einigem Besinnen lächeln wir über die Bildlichkeit unseres Ausdrucks, und lassen Holz Holz, den Keil einen Keil sein. Wird aber das Ding „metaphysisch" hypostasirt, so sollen wir ruhig und gläubig die gewagteste Analogie als Quintessenz der Weisheit hin-

nehmen und das Absolute als absoluten Streber und Woller begreifen!

Ganz mit demselben Recht könnten die Ur- oder jetzt lebenden wilden Völker beanspruchen, daß ihre allerersten Anschauungserweiterungen und kindischen Analogien noch heute unsere Begriffswelt bestimmen sollen. Die Autorität des Familienhauptes oder des Stammältesten gab das früheste Bild für das Allgemeine, wie sich das noch unlängst bei den Baréa am Saum Abessiniens wiedergefunden hat; die Bezeichnung „Vater" oder die andere „Herr der Heerschaaren" leitet sich von solchen primitiven Bildern her. Die Erfindung des Feuers, natürlich durch Reibung, producirte den Sonnendienst, den Sternkult und die altbaktrische Lichtreligion, deren Elemente die Juden aus dem zweiten Exil mit heimbrachten. Die ganze Seelentheorie datirt von der Anschauung des aus der Flamme sich erhebenden Rauches. Wer aber wird in diesen bildlichen Ausdrücken etwas anderes als Analogien erblicken, wer wird ihnen eine objektive Realität beimessen; was haben Familien- und Stammesorganisation, was die Glut des Feuers, was der Rauch mit kosmischen Grundverhältnissen und physiologischen Processen zu schaffen? Gerade so viel wie der im Thierreich und am entschiedensten im Menschen sich manifestirende „Wille".

Diese Gedankenreihe drängte sich uns mit voller Wucht auf, als wir das jüngste Schriftchen von Heinrich Baumgärtner*) lasen. Baumgärtner hat einen ehrenvollen Namen in der Geschichte der physiologischen Wissenschaft. Der panhistorische Karl Rosenkranz machte erst jüngst wieder, im zweiten Band seiner „Neuen Studien", bei Gelegenheit der Descendenzlehre, darauf aufmerksam, daß Baumgärtner in Freiburg die Zellentheorie als Princip einer continuirlichen Evolution des Thierreiches schon im Jahre 1855 aufgestellt habe, was sonach vier Jahre vor Darwin's erstem Hauptwerke gewesen wäre. Das Buch Baumgärtner's, auf welches sich Rosenkranz beruft, führt den Titel: „Anfänge einer physiologischen Schöpfungsgeschichte"; ihm folgten 1858/59 zwei Hefte: „Schöpfungsgedanken", kurz vor dem Bekanntwerden Darwin's. Richtig hebt Rosenkranz hervor, daß Baumgärtner aus neutralen Mutterzellen einerseits Pflanzen, andrerseits Thiere hervorgehen lasse. Richtig ist ebenfalls, daß Baumgärtner die Genesis organischer Formen auf immanente Weise durch andersartige

*) „Die Weltzellen", von H. Baumgärtner. Leipzig, Brockhaus, 1875.

Zeugung erkläre, nämlich so, daß ein niedrigerer Organismus den Keim zu einem höheren reife, und so das niedrigere Thier sich zu einem höheren entwickle. Nur ist dabei vergessen, daß sich nach Baumgärtner diese Potenzirung der organischen Reihe mit den Cuvier'schen Erdrevolutionen und Formationsperioden vertragen soll, so zwar, daß der vom Mutterstock losgelöste Keim sich unter andern tellurischen Bedingungen zum lebendigen Individuum zeitige, der Mensch z. B. als Larve im Wasser des Diluviums heranreife und erst allmählich als Lungenathmer das feste Land erreiche.

Sodann aber gebührt dem Freiburger Physiologen noch eine viel größere Ehre als Rosenkranz wußte. Er selbst datirt seine Zellentheorie bis auf das Jahr 1827 zurück; im Jahre 1830 aber formulirte er sie genau in seiner Schrift: „Die Nerven und das Blut"; hier setzt sich alles Organische aus „Klüftungs- oder Bildungskugeln" zusammen, die der ersten Stufe der Zelle gleichkommen.

Das Wort „Zelle" war 1830 noch nicht physiologisch geeicht. Erst 1838 brachte es Schleiden als Bezeichnung des Urbestandtheils der Pflanze auf, und im Jahr darauf wandte es Theod. Schwann auf den Thierkörper an. Aus den angeführten Jahrzahlen ergibt sich, daß Baumgärtner nicht nur Darwin's Lehre von der Entstehung der Arten, sondern auch die Schleiden-Schwann'sche Zellentheorie anticipirt hat. Fürwahr, ein hoher und nicht wieder zu tilgender Ruhm, den wir gern zu voller Anerkennung bringen!

Leider hat sich Hr. Baumgärtner bei der Entdeckung der organischen Zelle nicht beruhigt; leider spielt ihm die Analogie, dieses Erbübel unserer Subjektivität, auf seinen alten Tag einen üblen Streich. Da die Zelle so vieles leistet, soll sie alles leisten: sie ist nicht nur organisch, sie soll auch kosmisch existiren, das physiologische Grundelement soll auch physikalisch-astronomische Geltung haben.

Der Verfasser der „Weltzellen" hat herausgebracht, daß der Fixsternnebel dem Protoplasma gleicht, daß die Nebelmassen des fernen Firmaments sich zu Himmels-Cytoden und dann zu Himmels-Amöben mit einem Kern in der Mitte verdichten. Der Kern, gesteht er, sei oft nur ideal; aber das ist gewiß das wenigste bei der ganzen nebeligen Idealität. Es ist recht verführerisch, die Anschauung oder Vorstellung eines Eiweißklümpchens auf den tiefen unendlichen Himmel zu übertragen, und die Phantasie, die gefällige Schwester der Analogie, bekommt ganz hübsche Arbeit dabei. Die Erde wird zum Molecüle,

die Planeten und die Sonne nicht minder, und ebenso alle 18 Millionen Sterne der Milchstraße; denn die Milchstraße bildet nur den Rand einer linsenförmigen Weltzelle, einer kosmischen Amöbe, deren idealer Kern etwa in der Alcyone zu suchen ist. Das große Moner hat sich in Sonnensysteme, diese wieder haben sich in Planeten, Trabanten, Kometen und Aërolithen differenzirt, etwa wie die „Morula" der Morphologen. Die Erde ist ein ganz kleines Zellchen von der großen Milchstraßen-Maulbeere.

Ist die Analogie im Ganzen erst fertig, so sind die Consequenzen federleicht zu ziehen. Die differenzirten Kleinzellen bleiben mit der organischen Mutterzelle im fortwährenden Contact, oder vielmehr diese äußert ihre organische Lebenskraft fortwährend auf alle ihre Theile.

Die Erdrevolutionen, die berühmten „Schöpfungstage", sind kosmische Einwirkungen; kosmische Materie thürmt die Gebirge auf. Durch solche Kataklysmen wurden allerdings die bis dahin vorhandenen Organismen getödtet, insofern war jedesmal tabula rasa; aber es blieben von den früheren Organismen Keime übrig, welche durch die neuherabgestürzte Materie eine Transmutation, Potenzirung, höhere Entwicklung erfuhren. So wird die Descendenzlehre in eine „Keimmetamorphose" verbösert.

Der Mensch wurde zuletzt aus einem transmutirten Säugethierkeime als Larve ausgeschieden, schwamm mit Kiemen im Wasser &c. (siehe oben). Aber nicht etwa der Kampf ums Dasein gab ihm Lungen, sondern die — teleologische Keimmetamorphose. Es war nämlich Vernunft, Absicht, Zweck bei der Sache. Wahrlich, wenn ein Deist des 17. Jahrhunderts sich über die damals grassirenden physiko-theologischen Beweise skandalisiren mußte, und füglich ausrufen konnte: „Was mag man unserem Herrgott wohl noch Dümmeres andichten!" so ist diese Keimmetamorphose, diese göttliche Schlaumichelei, für die Gottheit sicherlich das äußerste testimonium stultitiae.

Eine weitere Consequenz aus dem Milchstraßen-Moner ist der Beweis für die persönliche Fortdauer. Die Kraft welche im Menschen lebt, der anthropoide „elektromagnetische Strom", kann sich auf die äußeren Planeten von dünnerer Composition und mehr ätherischer Gestaltungskraft übertragen und dort ein feineres Material beleben als das irdische. Von den äußeren Planeten mag der Lauf dann aufwärts zu anderen Theilen des Milchstraßen-Organismus gehen, und die Milchstraßen-Zelle steht gewiß in organischer Verbindung mit an-

dern „Weltzellen“, so daß die Vorwärtsbewegung aus dem Ganzen in seine Theile sich in eine psychische Rückwärts-Transplantation verwandelt.

Wunderbar naiv ist dabei die Polemik gegen Darwin, dessen hohe Verdienste übrigens anerkannt werden. Baumgärtner findet nämlich jedesmal im Uebergangsei oder Keim das neue Höhere als gegeben, gar nicht bedenkend, daß ihm einer zurufen könnte: „Aber das Ei oder der Keim sind ja schon das Produkt einer höheren Stufe!“ Er behauptet: das Ei sei (durch Metamorphose) klüger als die Henne, während sich doch ebenso gut begreifen läßt: die Henne sei durch die Umstände klüger geworden und habe deßhalb ein gescheidteres Ei gelegt.

Bei dieser verzwickten Weltzellen-Philosophie geht alles klare Erkennen in Dampf, in Sternnebel auf. Die berüchtigte Analogie, die des Uebels schon so viel angerichtet, arbeitet sich in einen neuen Mysticismus hinein, der schlimmer ist als alle scholastische Dogmatik der Vergangenheit; denn die Offenbarung hat sich wenigstens nicht als Resultat wissenschaftlicher Forschung und logischen Denkens gebärdet, vielmehr in den letzten Tagen Forschung und Gedanke gehörig verflucht, woran sie auch vollkommen recht gethan. So lasse man uns denn die denkende Prüfung der Welt auch fernerhin intakt; der erste Schritt zu dieser nützlichen Enthaltsamkeit bestände aber darin, daß man die Analogie an die Kette legte.

Hr. v. Hartmann*) — iterum Crispinus — hat sich der Baumgärtner'schen „Keimmetamorphose“ bemächtigt, um die „heterogene Zeugung“ neben „die allmähliche Transmutation“ zu stellen, und so, wie immer, halb rationell, halb „unbewußt“ zu verfahren. Der „heterogene Keim“, der sich als junge Ente ins Wasser stürzt, während die dumme Henne das erschreckte Zusehen hat, ist wahrlich eine Großthat des „Unbewußten“, keiner andern vergleichbar.

Von Hrn. v. Hartmann in Bezug auf Darwin zu reden, ist Verlegenheit. Der Philosoph des „Unbewußten“ formulirt die Darwin'schen „Hülfsprincipien“ in seinem Jargon, und zwar auf Grund eines „planvoll innern Entwicklungsgesetzes“. Da sind wir schon mit der Wissenschaft zu Ende, da beginnt das Priesterthum der Offenbarung, und da diese Offenbarung nur Hrn. v. Hartmann geworden, so weiß

*) „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der Entwicklungstheorie.“ 1875.

er natürlich mehr als alle Andern, und viel mehr als der rein realistische Darwin. Den Lamarck-Darwin'schen Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe stellt Hartmann unter die „Maßgabe instinktiver Bedürfnisse oder bewußter Zweckthätigkeit". Die „geschlechtliche Zuchtwahl" geschieht nach „unbewußten typischen Ideen".

Kurz, die Natur ist durch „planvoll gesetzmäßige Richtung", „planvoll inneres Entwicklungsgesetz", „unbewußte typische Ideen" völlig unsicher gemacht. Unbewußter Plan, unbewußtes Gesetz, unbewußte Idee! Nein, da halten wir es lieber mit dem braven Maximilian Perty*), der das Causalgesetz durch ein schöpferisches Entwicklungsgesetz ergänzt, welches bewußt ist und nicht nachtwandelt. Hr. v. Hartmann hat sich auf ein Kantisches Residuum abonnirt und dieses Residuum in den Schlaf magnetisirt. Das ganze vermeintliche Residuum bei Kant halten wir für ein bloßes dialektisches Mittel; und dieses imaginäre Wesen wird jetzt als hellsehend imaginirt!

Um nun doch von Darwin selbst ein Wort zu sagen, nehmen wir ihn bei seinem dritten und letzten Hauptwerke**). Lassen wir die „insektenfressenden" und „die kletternden Pflanzen" sammt der „Reise um die Welt", um den speciell animalisch-psychologischen Boden zu betreten. Das epochemachende erste Werk des Meisters hieß: „Die Entstehung der Art" und brachte es bereits auf fünf deutsche Auflagen. Es kündigte eine Revolution in der Naturbetrachtung an, indem es die von Lamarck und Goethe um die Wende des Jahrhunderts gehegten Ahnungen von der einheitlichen Abstammung aller Creatur auf Grund zahlloser Einzelheiten zur Höhe einer wissenschaftlichen These erhob.

Hierauf folgte die Schrift: „Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation", welche eine Masse von Belegen über Veränderung und Weiterbildung in den beiden organischen

*) „Die Anthropologie als Wissenschaft von dem körperlichen und geistigen Wesen des Menschen", dargestellt von Max. Perty, Prof. zu Bern. Leipzig und Heidelberg, 1874, C. F. Winter (2 Bände).

**) „Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren." Von Charles Darwin. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Mit 21 Holzschnitten und 7 heliographischen Tafeln. Stuttgart, E. Schweizerbart, 1872.

Naturreichen aufführte. In dem zweiten Hauptwerke „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“, von Ernst Häckel's „Natürlicher Schöpfungsgeschichte“ theilweise anticipirt, stand die Theorie der Entwicklung von Einem Typus nahezu vollendet da.

Das dritte Hauptwerk des englischen Forschers stellt die Frage von einer anderen Seite schärfer und schärfer: Entwicklung oder Wunder, rationelles Princip oder Phraseologie, Begründung oder Anstaunung. Darwin behauptet niemals, daß er Alles erklären könne, Niemand ist freier von Dünkel als er, beständig laufen die restriktiven Redewendungen: „Wie mir scheint, wie ich glaube“, durch seine Aufstellungen. Bescheiden ist er im höchsten Grade, nicht nur in der sorgfältigsten Anführung seiner Quellen, Mitarbeiter und Correspondenten, sondern auch in der Werthschätzung seiner eigenen Leistungen: „diese Ueberzeugung führte mich dazu, das vorliegende Werk zu versuchen, wie unvollkommen seine Ausführung auch ausgefallen sein mag“. Weit entfernt sich ein absolutes Wissen beizumessen, erklärt er: „es ist immer sehr rathsam, unsere Unwissenheit deutlich zu erkennen“.

Aber er will wissen und schätzt in der Wissenschaft nur das Gewußte. Er lächelt, wenn er den gelehrten Verfasser des „Mécanisme de la Physionomie humaine“, einen seiner Vorgänger, den Franzosen Duchenne citirt, welcher sich also ausdrückt: „Der Schöpfer hat sich also hier nicht mit den Bedürfnissen der Mechanik zu beschäftigen gehabt; er hat nach seiner Weisheit oder — man verzeihe den Ausdruck — durch eine göttliche Phantasie diesen oder jenen Muskel, einen oder mehrere Muskeln zugleich, in Bewegung setzen können, als er beabsichtigte, daß die charakteristischsten Zeichen der Leidenschaften, sogar der flüchtigsten, vorübergehend auf dem Antlitz des Menschen geschrieben ständen. Als diese Sprache der Physiognomie einmal geschaffen war, brauchte er, um sie allgemein und unveränderlich zu machen, jedem menschlichen Wesen nur die instinktive Fähigkeit zu verleihen, immer seine Empfindungen durch die Zusammenziehung derselben Muskeln auszudrücken.“ — Herr Duchenne schreibt ein dickes fleißiges Buch, worin er jener „göttlichen Phantasie“ nachspürt und ihre Bilder photographisch vervielfältigt.

Nicht viel besser, wenngleich minder „phantastisch“, ist der Standpunkt des Engländers Charles Bell, Verfassers der „Anatomy of Expression“, welcher Mensch und Thiere weit von einander reißt

und von den letzteren behauptet: „daß bei ihnen kein Ausdruck vorhanden ist, außer dem, den man mehr oder weniger deutlich auf ihren Willen oder die nothwendigen Instinkte zurückführen kann“, was sich hauptsächlich auf Wuth oder Furcht beschränke. Wo dann die dem Hunde z. B. so wesentliche Zuneigung und Unterwürfigkeit bleiben, ist nicht abzusehen, dafern diese Bekundungen nicht etwa zu den „nothwendigen Instinkten“ gehören, welche den Hund zum Verkehr mit dem Menschen geeignet machen. Was speciell den Menschen betrifft, so sagt uns Sir Charles Bell, dieser sei „mit gewissen Muskeln erschaffen worden, welche speciell zum Ausdruck seiner Empfindungen eingerichtet seien“.

Weit vorurtheilsloser spricht sich ein zweiter Franzose, der Anatom Gratiolet aus, dessen Werk „De la physionomie et des mouvements d'expression“ jedoch erst nach seinem Tode, im Jahre 1865 herauskam. Unser deutscher Johannes Müller, der so Großes in der Physiologie geleistet, verhält sich noch abweisend zu der vorliegenden Frage: er meint, je nach Art der Seelenzustände würden verschiedene Gruppen der Fasern des nervus facialis in Thätigkeit oder Abspannung versetzt; „die Gründe dieser Erscheinung, dieser Beziehung der Gesichtsmuskeln zu unsern Leidenschaften, sind gänzlich unbekannt“. Reichlich erkennt Darwin den Anatomen Henle an, dessen anatomische Zeichnungen im „Handbuch der systematischen Anatomie des Menschen“ er „die besten jemals erschienenen“ nennt.

Sehr wichtig ist bei Darwin's eigenen Forschungen über den äußeren Ausdruck der inneren Bewegungen bei Thieren und Menschen der Umstand, daß sie seit dem Jahre 1838 begannen, zu einer Zeit, wo er bereits auf das Princip der Entwicklung oder der Herleitung der Arten von andern und niedrigeren Formen gekommen war. Dadurch sind Darwin's Arbeiten sämmtlich so homogener Natur, so aus Einem Gusse, gewissermaßen lauter Emanationen desselben Princips. Thiere und Menschen werden bei ihm nie getrennt, nur daß das Unvollkommenere, mehr noch Angedeutete, dem Vollkommeneren und schärfer Ausgedrückten den Vorrang lassen muß. Ein großer, gemeinsamer Zug der Nerventhätigkeit und der Gesammtempfindung geht vom Niedern zum Höhern durch die ganze animalische Welt. Was im Besondern den Menschen angeht, so richtet der Verfasser mit Vorliebe sein Augenmerk auf diejenigen, welche der Natur noch näher stehen oder durch Mißgeschick wieder aus den Bahnen der Convention hinausgeworfen wurden,

auf Kinder, isolirte Naturvölker und Geisteskranke. Die bedeutendsten Irrenärzte wurden in Contribution gesetzt; Reisende, Missionäre, Naturforscher zu Correspondenten aus allen Erdtheilen gemacht; seit 1867 erhielten sie 16 wohlconditionirte Fragen zugesandt. Ihre Antworten sind an den passenden Stellen als Belege zur Geltung gebracht.

Auf dieser breiten Basis erhebt sich nun das Werk Darwin's über den körperlichen Ausdruck der Affekte, in der deutschen Ausgabe 384 Seiten umfassend. Was die Welt „anziehend" nennt, ist dieses Buch so wenig wie die früheren; das „Pikante" ist rein sachlich, niemals gesucht. Realistisch trocken verläuft die ganze Schrift, der breite englische Matter-of-fact-Styl reißt nie ab; Alles ist inductiv gehalten, oft nicht ganz übersichtlich, dagegen auch ohne jegliche Prätension. Ein redlicher Mann erzählt uns tausend verschiedene Dinge, die durch einen unsichtbaren Faden zusammengehalten werden; er verschmäht den Beifall, er kennt nicht die Kunst der Ueberredung, er fordert nur zur Vergleichung, zur Prüfung, zur Widerlegung auf. Einen doktrinären Anschein gewinnt Darwin nur dadurch, daß er sich beständig auf früher entwickelte Ansichten, auf seine grundlegenden Bücher zurückbezieht und dieselben Dinge mit demselben Namen belegt. Ein schönes Buch wird er nie schreiben, vor Verführung ist man sicher.

Es ist nicht leicht, den reichen Inhalt des letzten Werkes in gedrängter Weise zu skizziren. Der Verfasser stellt drei Principien an den Anfang wie an das Ende seiner Untersuchung, auf welche alle physischen Erscheinungen des Seelenlebens bei Thieren und Menschen sich zurückführen lassen sollen. Diese drei Principien sind: das der gewohnten Zweckmäßigkeit, modificirt durch die Association der Vorstellungen, das des Gegensatzes und das des nervösen Ergusses.

In erster Instanz kann es sich um die Befriedigung eines Verlangens oder die Abwehr einer Widerwärtigkeit handeln; die Gewohnheit vererbt sich durch Fortpflanzung und bleibt, selbst wenn sie aufgehört hat, Nutzen zu bringen. Vererbt sind z. B. beim Pferde gewisse Schrittarten, die ursprünglich nicht natürlich waren, die Thätigkeit der Vorstehhunde, das Kunststück des Rüsselschwärmers, eines Schmetterlings, der, kaum aus dem Puppengehäuse gekrochen, in freier Luft steht, mit dem Rüssel in eine Blüthe eingesenkt. Bei den Menschen vererben sich in gewissen Familien die seltsamsten Bewegungen. Eben

so nutzlos sind folgende thierische Bewegungen: Hunde, die sich zum Schlafen auf einen Teppich oder auf eine harte Fläche niederlegen wollen, kratzen vorher den Boden mit ihren Vorderpfoten, als beabsichtigten sie das Gras niederzutreten oder sich eine Grube zu scharren — wie es ihre wilden Voreltern gethan. Hunde, die ein ihnen unbekanntes Geräusch hören, heben ein Vorderbein in die Höhe, als handelte es sich um den nächsten vorsichtigen Schritt zur Verfolgung der Beute. Katzen auf einem weichen Teppich beklopfen denselben mit ihren Vorderpfoten, wobei sie die Zehen ausspreizen — die Bewegung der Jungen gegen die Milchdrüsen der Mutter, um die Nahrung zum Fließen zu bringen.

Die Association der Vorstellungen veranlaßt uns, in Verlegenheiten den Kopf zu kratzen, als suchten wir eine physische Erleichterung, wie es bei den Affen der Fall. Bei der Beschreibung von etwas Entsetzlichem schließen wir die Augen, als wollten wir den Gräuel nicht sehen. Wenn wir uns auf etwas besinnen, öffnen wir die Augen weit, als läge der Gegenstand im Bereiche unseres Gesichts.

Dazu gesellen sich noch die Reflexthätigkeiten, von denen manche durch Gewohnheit und Ideenassociation entstanden sein mögen, andere dagegen von Anfang an unwillkürlich gewesen sind. Die Reflexthätigkeit entsteht durch die Thätigkeit eines peripherischen Nerven, welcher auf gewisse Nervencentren wirkt, die dann wieder gewisse Muskeln oder Drüsen erregen. Dahin gehören das Husten, das Niesen, ganz besonders das Weinen. Ein merkwürdiges Beispiel von Reflexthätigkeit bietet der enthauptete Frosch, auf dessen innere Schenkelseite ein Tropfen Säure geschüttet wird und der sich den Tropfen mit den Füßen derselben Seite abwischt, obwohl ihm das Organ der Intelligenz, der Kopf, fehlt.

Zum Zweiten sind gewisse Empfindungen und Stimmungen so sehr das Gegentheil von anderen, welche einen gewohnheitsmäßigen Ausdruck erlangt haben, daß der Körper die entgegengesetzte Attitüde annimmt, Geberden und Gliedmaßen den conträren Ausdruck zeigen, ohne daß dieser totale Wechsel ein Produkt der Ueberlegung wäre. Es ist, als ob wir unser Ausdrucks-Pendel von dem einen Extrem, über die neutrale Mitte der Ruhe hinweg, zu dem andern Extrem schwingen ließen. Man beobachte den liebkosenden, demüthigen Hund, im Gegensatze zum erzürnten, auffahrenden; die dem

Herrn schmeichelnde gewölbte Katze mit der auf dem Boden lauernden. Der Mensch im herausfordernden Trotze, und der Mensch, der zum Zeichen der Hülflosigkeit oder des Nichtanderskönnens die Achseln zuckt und die Vorderarme sammt den Fingern ausbreitet, verhalten sich in der That wie positiv und negativ.

Wie Vieles von solchen gegensätzlichen Bewegungen „erfunden" und dann vererbt worden, ist eine schwierige Frage.

Endlich drittens drücken sich Empfindungen und Bewegungen durch die Wirkung der überschüssigen Nervenkraft, durch die Elektrisirung des Körpers aus. Die bedeutenden Physiologen, wie Joh. Müller, Virchow, Claude Bernard, Herbert Spencer, sind darüber einig, daß die Erregung einer Nervenzelle Nervenkraft freimacht. Spencer sagt, daß solche freigewordene Nervenkraft sich ausdehnen und anderswo eine gleich große Bekundung von Kraft erzeugen müsse. Der Ueberschuß werde zunächst die gewohnheitsmäßigen Wege, und wenn diese nicht ausreichen, andere einschlagen. In erster Reihe werden also Gesichts- und Athmungsmuskeln arbeiten, dann die Muskeln der oberen Extremitäten, hierauf die der unteren, und endlich die des ganzen Körpers. Hieher gehören das Erzittern, das Schwitzen vor Angst, besonders der „kalte Schweiß", die unwillkürlichen Secretionen des Darmkanals und der Drüsen bei heftigen Empfindungen. Natürlich combiniren sich solche Aeußerungen häufig mit Gewohnheiten, welche ehemaligen Zweckmäßigkeiten entsprechen, wie z. B. heftige Muskelbewegung lokale Schmerzen mildert. Auch der Gegensatz kommt hin und wieder ins Spiel.

Auf diese immerhin empirische Theorie stützt sich der ganze übrige Theil des Darwin'schen Werkes, welches zunächst die Ausdrucksmittel bei dem Thiere behandelt. Thiere gebrauchen die Stimme, um sich verständlich zu machen, besonders bei dem wichtigsten Akte, bei der Brautwerbung, und im Verhältniß zu den Jungen. Von den Säugethieren und den Vögeln ist das hinlänglich bekannt. Die Respirationsorgane kommen indessen nicht allein in Betracht: das Stachelschwein bringt Laute durch die Kiele seines Schwanzes hervor, viele Insekten stribuliren mit den Flügeln. Säugethiere und Vögel puffen ihre Hautanhänge, Haare oder Federn auf, um sich furchtbar zu machen; auch die Schlangen bedienen sich desselben Mittels. Kölliker hat die Arrectores pili entdeckt, kleine nichtgestreifte, unwillkürliche Muskeln, welche an den Wurzelscheiden der einzelnen Haare, Federn,

Schuppen sitzen. Beim Menschen liegt unter diesen zahllosen Muskeln der Panniculus carnosus mit seinen quergestreiften, willkürlichen Fasern.

Frösche blähen sich nicht nur in der Fabel auf, um sich dicker, d. i. weniger verschluckbar zu machen. Alle Fleischfresser drücken in Gefahren die Ohren nach hinten, um diese Organe vor den Zähnen der Feinde zu schützen. Die Wiederkäuer haben diese Gewohnheit nicht, weil sie mit Hörnern oder Vorderbeinen kämpfen. Viele Säugethiere, Pferde, Hunde 2c., recken die Ohren in bedenklichen Momenten in die Höhe, um die Art und die Nähe der Gefahr zu erkennen. Die Zärtlichkeit sucht ihren Ausdruck in körperlicher Berührung, besonders des Gesichtes: die Weibchen belecken ihre Jungen, deßhalb lecken uns Hunde und Katzen die Hände, die Hunde sogar das Gesicht. Vor seinem Herrn wie vor einem gefürchteten Gegner, dem er sich nicht gewachsen glaubt, wirft sich der Hund auf den Rücken, den Bauch in die Höhe: „Siehe, ich bin dein Sklave". Der Schimpanse, dem man etwas hinhält und dann entzieht, streckt mürrisch die Lippen weit vor; ganz ähnlich machen kleine Kinder la moue.

Die eigentliche Erklärung der Gemüthsausdrücke beginnt beim Menschen. Die kleinen Kinder schreien, um ihre Zwecke zu erlangen. Dabei schließen sie die Augen, wodurch der Augapfel vor Zudrang des Blutes geschützt wird. Alle Muskeln rings um das Auge ziehen sich zusammen. Schreien ist synonym geworden mit Weinen, wie to cry mit to weep, welches letztere Zeitwort angelsächsisch wieder nur Schreien bedeutet. Das eigentliche Weinen oder Thränenvergießen ist eine Reflexthätigkeit: der Thränendrüse wird ein nervöser Reiz mitgetheilt, welcher die muskulösen Wandungen ihrer kleinen Arterien schlaff macht. Die größere Blutmasse im Drüsengewebe führt die Secretion der Thränen herbei. Wird das kleine Individuum älter oder schreitet die Kultur der Race fort, so unterbleibt das Schreien, die Blutgefäße des Auges werden nicht mit Blut angefüllt; aber die Reflexthätigkeit wird erhalten: wir weinen, ohne zu schreien. Auch etliche Affenarten, auch die indischen Elephanten weinen, d. h. vergießen Thränen.

Die schräge Stellung der Augenbrauen gilt im Allgemeinen als Zeichen des tiefen Kummers. Man hat daher sogar von einem „Grammuskel" gesprochen. Die rechtwinkligen, kreuzförmigen Gramfalten entstehen dadurch, daß die Schreimuskeln, d. i. die kreisförmigen ums Auge, der Augenbrauenrunzler oder Corrugator super-

cilii und der Pyramidenmuskel der Nase, durch den Antagonismus des Stirnmuskels gehemmt werden. Der Stirnmuskel als Agent eines höheren edleren Bewußtseins opponirt gegen das kindische Schreien, zieht seine centralen Bündel zusammen und dadurch die inneren Enden der Brauen in die Höhe. Auf der mittleren Stirn entstehen Falten, während die Augenbrauenrunzler senkrechte Brüche bewirken. So ist der Kummer gehemmtes, schmerzlich unterdrücktes Weinen.

Außerordentlich fein ist die Bemerkung, daß wir in der Plastik, z. B. beim Laokoon, einen solchen correkten Ausdruck des verzweiflungsvollen Grames nicht finden, weil die kreuzförmigen Furchen im Marmor unschön sein würden, wie denn die bildende Kunst überhaupt den Ausdruck solcher Affekte mehr in die Umgebung des leidenden Subjektes verlege.

Daß die dem Willen fast gar nicht unterworfenen Muskeln in solchen Fällen ihr Spiel weiter treiben, sieht man an der Herabziehung des Mundes bei kummervollen Personen; auch der Vergießung von Thränen ist meist kein Widerstand zu leisten.

Ein anderer Rest des Schreiens ist beim Nachdenken und der Ueberlegung übrig geblieben. Durch die Wirkung des Augenbrauenrunzlers bei unangenehmen Empfindungen bilden sich zuerst die Querfalten der Stirne, bei kleinen Kindern die Vorläufer eines Schreianfalles, weil sie ihre Augen gegen den Blutandrang schützen wollen. In vorgerückterem Alter wird die Stirne gerunzelt, ohne daß der Schreianfall erfolgt; der Widerwille fliegt nur schattengleich über das Gesicht hin. Ein zweiter Grund des Stirnrunzelns kann in der Gewöhnung des Naturmenschen gefunden werden, bei hellem Lichte einen entfernten Gegenstand aufmerksam zu betrachten, wobei die gerunzelte Stirn einen Schutz für die Augen gewährt.

Das Lachen ist ursprünglich bloßer Ausdruck der Freude und des Glückes, wie bei Kindern zu sehen ist. Der Gegensatz zum Weinen drückt sich ganz correkt dadurch aus, daß beim Weinen die Ausathmungen lang, die Einathmungen kurz, beim Lachen dagegen die Einathmungen lang und die Ausathmungen kurz sind. Doch berühren sich beide Extreme wieder bei allen Menschenfamilien in der Reflexthätigkeit des Thränenvergießens. Das Lächeln ist nur beherrschtes Lachen, wie der Kummer beherrschtes Schreien.

Bei Entschiedenheit und festem Entschluß schließen wir den Mund, gerade wie vor einer großen Muskelanstrengung. Dieses rührt daher, daß für eine heftige Anstrengung der Muskeln eine verlangsamte Circulation erforderlich ist. Wir unterbrechen den Athmungsproceß, um den Kreislauf des Blutes zu verlangsamen. Wir sammeln den Athem und sammeln uns. Sind wir dagegen erstaunt, perplex, so beschleunigt sich unser Herzschlag und unsere Respiration, wir halten den Mund offen; wir athmen leiser, um besser aufmerken zu können. Die nervöse Energie läßt nach, alle Körpertheile, deren Thätigkeit nicht unmittelbar in Anspruch genommen wird, z. B. die Unterkinnlade, erschlaffen, der Unterkiefer fällt. Wir sind nicht mehr in uns, wir sind „außer uns".

Das Erheben der Arme oder doch der Vorderarme, das Oeffnen der Hände, das Spreizen der Finger bei einem erstaunten Menschen erklärt Darwin durch den Gegensatz zum gleichgültigen Seelenzustande; man möchte aber fragen, ob hier nicht im buchstäblichen Sinne des Wortes „Aufregung" ins Spiel kommt, ob ein solcher Erstaunter nicht eigentlich auf dem qui vive steht?

Wunderbar interessant ist das Kapitel über das Erröthen aus Scham und Schüchternheit. Affen werden auch roth, aber nur aus Leidenschaft, aus Wuth. Nur der Mensch erröthet sittlich. Die Wandungen der kleinen Blutadern erschlaffen unter einem Reiz der Gehirnnerven, die Haargefäße des Gesichts füllen sich mit Blut. Diese Erscheinung ist die Folge von Aufmerksamkeit auf sich selbst, in Verbindung mit der Idee, was Andere, die wir respektiren, von uns denken mögen. Eine den Thieren unerreichbare Reflexion! Diese können sich zwar wegen eines begangenen Fehlers scheuen, namentlich bei der Vorstellung der damit verbundenen Strafe, ja selbst Begütigungsversuche sind ihnen nicht versagt. Aber sie kehren nicht bei sich selbst ein, sie beziehen sich nicht auf sich als Persönlichkeit, sie schämen sich nicht. Darüber kann wohl kein Streit aufkommen. Anders ist es mit der Frage nach dem eigentlichen Sitze der Scham, nach dem Grunde, weßhalb die Scham wesentlich im Gesichte zum Ausdruck kommt.

Darwin gibt an, das Gesicht und die benachbarten Theile seien am meisten dem Licht, der Luft, den Veränderungen der Temperatur ausgesetzt, wodurch die kleineren Arterien die Gewohnheit erlangt hätten, sich zu erweitern und zusammenzuziehen, kurz sich vorzüglich zu

entwickeln. Das vermöchte doch höchstens die Intensität des Erröthens zu erklären. — Ganz nahe scheint uns der Verfasser der Wahrheit da zu kommen, wo er von der innigen Sympathie spricht, welche zwischen dem capillaren Kreislauf auf der Oberfläche des Kopfes und des Gesichtes und dem des Gehirnes besteht. Man braucht ja nur den sympathischen Nerv auf einer Seite des Kopfes zu durchschneiden, so erschlaffen die Haargefäße auf dieser Seite und füllen sich mit Blut, die Haut wird roth und warm. Wie seltsam nun, daß der Verfasser doch wieder abspringt und das Gesicht deshalb zum Sitze der Scham macht, weil in ihm sich Schönheit und Häßlichkeit ausprägen, weil es der am meisten geschmückte Theil des Menschen sei. Aus diesem Grunde, meint er, sei es einer näheren und eingehenderen Selbstbetrachtung unterworfen worden und zeige vornehmlich die Scham.

Die edelsten Organe des Menschen befinden sich am Kopfe, das Herz gehört sozusagen mit zum Kopfe; seine Affektionen erstrecken sich sofort auf das Gehirn. Eine Aufregung in Folge von Selbstbetrachtung wird also selbstredend zunächst im Kopfe einen Nervenerguß hervorrufen und die dort befindlichen Capillargefäße erweitern. Die ferneren Einwirkungen, das Rothwerden bis „hinter die Ohren“, zum Schlüsselbein, ja zum Brustbein, sind zuerst Ausnahme, absonderliche Erscheinung, nicht Regel, und sodann zuverlässig Reflexthätigkeit. Man schämt sich daher naturnothwendig im Gesichte, selbst über seinen Klumpfuß oder Höcker, concentrire man seine Selbstbetrachtung noch so energisch auf diese Defekte. Niemals ist Lord Byron an seinem Fuße roth geworden, niemals Pope auf seinem Rücken. Alle Völker auf dem Erdrunde erröthen, das hat Darwin durch die vollsten Beweise dargethan; was da erröthet, ist Mensch. Bei den Negern spricht man von einem „braunen Erröthen“, obgleich bei ihnen die Schwärze nur noch intensiver wird. Die Narben im Gesichte der Negerinnen verändern ihre weiße Farbe in Roth, sobald Scham eintritt. Aber diese bedeutsame Universaleigenschaft des Menschengeschlechts erklärt sich gleichwohl ganz gut aus physikalisch-mechanischen Ursachen, und mit vollem Rechte weist Darwin alle Erklärungen zurück, welche selbst wieder erklärt werden müßten.

Was soll es beispielsweise heißen, wenn Dr. Burgeß in seinem „Mechanismus des Erröthens“ behauptet, es sei eben von Anfang an so eingerichtet worden, „daß die Seele souveräne Gewalt

habe, auf den Wangen die verschiedenen Erregungen der moralischen Gefühle darzustellen!“ Wie weit kommen wir mit der Behauptung des Franzosen Gratiolet: „Da es in der Ordnung der Natur liegt, daß das intelligenteste Wesen zugleich das intelligibelste sei, so ist diese Fähigkeit zu erröthen und zu erblassen, welche den Menschen auszeichnet, ein natürliches Zeichen seiner hohen Vollkommenheit!“ Derartige emphatische und pastorale Drucker sollten doch einem Naturforscher niemals unter die Feder kommen. Ueberhaupt ist es mit der Beweiskraft von Tiraden nicht weit her und es fragt sich sehr, wer die Menschennatur höher preist, der Deklamator oder der nüchterne gewissenhafte Forscher. Wir wollen davon zum Schlusse mit Anlehnung an Darwin einige recht drastische Exempel geben.

Es ist wahr, Darwin kümmert sich wenig um das Rührende und Erbauliche; er fragt nie darnach, was „schöne Seelen“ zu diesem oder jenem sagen mögen. Ob seine Resultate gewisse Sensorien stoßen und verletzen, ist ihm absolut gleichgültig. Der Philosoph hat nicht die Aufgabe zu trösten, und der Naturforscher hat mit der Aesthetik nichts zu schaffen. Darwin spricht von der Lautgebung und glaubt, die musikalischen Töne seien den sprachlichen Artikulirungen bei den Menschen vorausgegangen; das Singen sei bei den frühen Urerzeugern des Menschen ein Mittel der Brautwerbung gewesen. In Folge davon nehme unsere Stimme bei heftigen Gemüthserregungen noch jetzt einen musikalischen Charakter an. Die wunderbare Kraft der Musik beruhe darauf, daß sie in unbestimmter Art die starken Gemüthserregungen in uns wieder wachrufe, welche vor längst vergangener Zeit in uns empfunden wurden, als unsere Urerzeuger einander mit tönender Stimme umwarben. —

Den Ursprung des Küssens findet Darwin in der thierischen Begierde, einen geliebten Gegenstand mit dem Gesicht zu berühren; die Annäherung des Mundes sei nicht einmal das allgemeine Zeichen zärtlicher Zuneigung, vielmehr den Feuerländern, Neuseeländern, den Papuas, Australiern und Eskimos unbekannt; in verschiedenen Theilen der Welt reibe man die Nasen an einander, oder reibe und klopfe Arme, Brust und Bauch, oder streichle sein eigenes Gesicht mit den Händen oder Füßen der anderen Person. Uebrigens küssen sich die Schimpansen wirklich mit den Lippen.

Der Ausdruck des Abscheues, den wir gegen eine Person hegen, steht nach Darwin ursprünglich in Verbindung mit dem Akte des

Essens oder Schmeckens. Wir öffnen den Mund weit, als wollten wir einen widrigen Bissen herausfallen lassen, wir spucken, blasen aus vorgestreckten Lippen, oder wir reinigen die Kehle durch einen Laut. Kurz, wir simuliren ein Würgen oder Erbrechen. Das bringt auf die Vermuthung, daß unsere Urerzeuger früher die Fähigkeit der Wiederkäuer gehabt haben mögen, willkürlich eine widrige Nahrung auszuwerfen. Durch Gewohnheit und Ideenassociation ist uns diese Attitüde des Abscheues geblieben.

Sinkt uns so der Mensch scheinbar, und zwar auf Rechnung der unvermeidlichen „frühen Urerzeuger", immer tiefer herab, so ist auch schon die Wendung im Anzuge. Darwin kommt von der Ehrfurcht auf die nahverwandte Andacht und gibt zu, daß Religion und Liebe oft in befremdender Weise combinirt worden seien, so zwar, daß „der heilige Kuß der Liebe nur wenig von dem verschieden sei, welchen ein Mann der Frau oder eine Frau dem Manne gibt". Sodann bespricht er den wesentlichen Ausdruck der Andacht: das Gesicht nach dem Himmel gekehrt, mit nach oben gerollten Augäpfeln. Sir Charles Bell, der bei weitem nicht so rationalistische Vorgänger unseres Forschers, findet, daß auch beim Herannahen des Schlafes oder einer Ohnmacht oder des Todes die Pupille nach oben und innen gezogen werde, und zwar aus derselben Ursache. Das findet Darwin nicht correkt, da die Augen häufig im Gebet nach oben gerichtet würden, wo man sich den Himmel denke, ohne daß sich der Betende der Bewußtlosigkeit des Schlafes nähere. Er erblickt mit Wedgwood („Ursprung der Sprache") die Ursache der andächtigen Haltung in der absoluten Unterwerfung unter ein höheres Wesen, und erinnert beim Falten der Hände an das lateinische dare manus. Er kann daher diesen Ausdruck auch nicht als einen angebornen anerkennen, sondern nur als eine spätere Angewöhnung, als Frucht der Civilisation betrachten.

Man könnte kurz sagen: kein Thier betet, wie keines vor Scham roth wird (und keines spricht). Zum Beten wie zum Rothwerden aus Scham gehört mehr als animalische Vererbung, es sind dies Errungenschaften im Kampfe ums Dasein, Summirungen früher vereinzelter psycho-physischer Momente. Und hier ist denn die Demarkationslinie zwischen Thier und Mensch streng gezogen.

Das entscheidende Moment der Weiterbildung eines Organismus ist die Differenzirung der Organe und Funktionen. Jeder Zweck

und auch jeder Ausdruck specialisirt sich mehr und mehr, je näher wir den höchsten Bildungen kommen. Tiefst unten stehen daher jene Röhrenthiere, die eigentlich nur Einen Schlauch darstellen, der alle Lebensthätigkeiten allein vollziehen muß, ja der nur Eine Oeffnung hat. Nun lesen wir bei Darwin über die Affen, daß der Anubis-Pavian (Cynopithecus niger), wenn er sich freut, den Haarkamm auf seinem Kopfe nach hinten niederlegt und seine Zähne weist. Fast ebenso sieht aber das Thier aus, wenn es in Zorn geräth. Jedes Kind unterscheidet doch einen zornigen Menschen von einem frohen!

Ebenso athmen Affen stärker durch die Nase als der Mensch, so daß sie ihr Erstaunen nicht in menschlicher Weise, durch Oeffnen des Mundes, ausdrücken, während der Mensch in solchem Falle „ganz Mund" wird und seinen Seelenzustand plastisch anzeigt.

Die meisten Menschen ermangeln der Fähigkeit, ihre Kopfhaut vor- und rückwärts zu bewegen, welche dem Gorilla, den Pavianen und einigen sonstigen Affenarten eigen ist. Menschen, welche diese Fähigkeit besitzen, sind daher nach Darwin im Rückschlage begriffen. Man könnte einwerfen, hier sei der Mensch gegen den Affen im Nachtheile; aber dieser scheinbare Mangel gestaltet sich sofort zum Vorzuge des Menschen, wenn man erwägt, daß das Stirnrunzeln, dieses unendlich feinere Ausdrucksmittel, den Affen bis auf dürftige Ansätze versagt ist. Durch die gewollte Unterbrechung des Schreiens entsteht bei Kindern das Schluchzen, ein krampfhaftes nachträgliches Zusammenziehen der Respirationsmuskeln. Kein Affe schluchzt, er keucht höchstens aus Mattigkeit. Das Kind entwickelt sich zum Selbstbewußtsein, und deßhalb schluchzt es.

Sehr fein und treffend bemerkt Darwin in seiner „Zusammenfassung": „Eine sehr geringe Veränderung im Verlauf der Arterien und Venen, welche zum Kopfe gehen, würde es wahrscheinlich verhindert haben, daß sich das Blut während heftiger Ausathmungen in unseren Augäpfeln anhäuft; denn dies tritt nur bei äußerst wenigen Säugethieren ein. In solchem Falle würden wir einige unserer charakteristischen Ausdrucksformen nicht darbieten", d. h. wir würden eben keine Menschen sein. Wir sind aber Menschen, wir schließen die Reihe der Organismen, wir machen den Rückschluß auf uns als Persönlichkeit, und wenn wir nicht alle beten, so erröthen doch die Meisten von uns, sobald sie fürchten, die Achtung vor sich selbst verscherzt, oder doch diejenige ihrer Genossen eingebüßt zu haben.

Wir haben nicht nöthig, die Berechtigung der Wissenschaft als solcher darzuthun; denn die Wissenschaft geht über Beifall wie Tadel des Einzelnen in ruhigem Stolze weg. Wir haben nur neben den unschätzbaren Resultaten der vergleichenden Beobachtung zugleich den Punkt anzeigen wollen, wo selbst die rücksichtsloseste Wissenschaft unaufgefordert zu den Zielpunkten richtig verstandener Sittlichkeit hinweist. Denn wie die erröthende Menschheit nach Darwin's Schlußsatz Eins ist, von Einem Typus, von Einem Adam abstammt: so sind auch Sittlichkeit und Intelligenz, das Streben nach dem Guten und nach dem Wahren, in letzter Instanz unzertrennlich, weil aus Einer Wurzel ersprießend.

Die Teleologie der Zweckmäßigkeit.

An Professor Ernst Häckel zu Jena.

Hochverehrter Freund!

Auch von Ihrer „Anthropogenie", die den Pedanten wahrscheinlich lieber wäre, wenn Sie von γονεία statt von γενεὰ abgeleitet hätten, dafern die Teutomanen nicht gar etwas Wälsches in Ihrem Génie wittern, kann und soll in diesem Buche nicht eingehend gehandelt werden. Ihre vielleicht zu straffe Systematik, welche die theologisirenden Hasen aufschreckt, wird eines Tages durch Sie selbst oder durch Andere modificirt werden; aber Ihr Princip und dessen meiste Consequenzen werden wohl stehen bleiben, da sie auf exactester Beobachtung und großer Umsicht der Combination beruhen.

Was mir die Feder hier in die Hand drückt, ist ein Gegenstand, der uns auch mündlich beschäftigt hat und auf den Sie in einer Stelle Ihres Werkes zurückkommen, nämlich das Verhältniß der Descendenz- oder Entwicklungslehre zur Philosophie oder zum Denken über die Dinge.

Sie erwähnen auf Seite 63 der ersten Auflage*) Kant's „monistische Kosmogenie und dualistische Biogenie" — das O bleibt schon wieder aus — und sagen wörtlich: „Während dieser große

---

*) Anthropogenie. Entwicklungsgeschichte des Menschen, von Ernst Häckel. Leipzig, W. Engelmann, 1874.

Genius, gleich bedeutend als Naturforscher wie als Philosoph, auf dem Gebiete der anorganischen Natur sehr wesentlich an einer „natürlichen Schöpfungsgeschichte“ arbeitete, vertrat er in Bezug auf Entstehung der Organismen vollständig den supernaturalistischen Standpunkt. Einerseits machte Kant in seiner „„allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels““ den glücklichsten und bedeutendsten „„Versuch, die Verfassung und den mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abzuhandeln““, d. h. mit andern Worten mechanisch zu begreifen, monistisch zu erkennen; und dieser Versuch, durch natürlich wirkende Ursachen (causae efficientes) den Ursprung der ganzen Welt (soll wohl heißen: die Ordnung der Welt, denn Sie nehmen sicher nicht an, daß die Welt entstanden sei) bildet noch heute die Basis unserer ganzen natürlichen Kosmogenie. Andrerseits aber behauptete Kant, daß das hier angewendete „„Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es ohnedies keine Naturwissenschaft geben kann““ (von Ihnen unterstrichen), für die Erklärung der organischen Naturerscheinungen durchaus nicht hinreichend sei, daß man für die Entstehung dieser zweckmäßig eingerichteten Naturkörper vielmehr übernatürliche zweckthätige Ursachen (causae finales) annehmen müsse.“

So ganz sagt das nun Kant gerade nicht, doch wir werden sehen. Wörtlich genau ist es dagegen, was Sie gleich darauf aus Kant anführen: „Es ist gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann: Es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Entstehung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechterdings absprechen.“ (In diesem Ihrem Citat aus Kant habe ich drei Wörter unterstrichen.)

Das ist die stärkste Stelle. Sie steht, damit wir uns im Folgenden über die Citate verständigen, auf S. 278, 9. Bd. der Kirchmann'schen „Philosophischen Bibliothek“*), wie jene erste von der

*) Philosophische Bibliothek von J. H. v. Kirchmann, 9. Bd.: Immanuel Kant's Kritik der Urtheilskraft.

Unumgänglichkeit des mechanischen Princips für die Naturwissenschaft auf S. 300, also später.

Ferner notire ich noch Ihre Aeußerung (Anthrop. 65), daß Kant allerdings den dualistischen und teleologischen Standpunkt „bisweilen verlassen und namentlich an einigen sehr merkwürdigen Stellen (§§ 74 u. 79, bei Kirchmann S. 273 f. u. S. 297 f.) sich in ganz entgegengesetztem, monistischem Sinn ausgesprochen. „Ja, man könnte", fahren Sie fort, „ihn auf Grund dieser Stellen sogar geradezu als einen Anhänger der Descendenz-Theorie bezeichnen. Allein diese klaren monistischen Aeußerungen sind nur einzelne Lichtblicke, und für gewöhnlich hielt Kant in der Biologie an jenen dunkeln dualistischen Vorstellungen fest, wonach in der organischen Natur ganz andere Kräfte walten, als in der anorganischen". (8 Wörter von mir unterstrichen.)

Nun erwägen wir einmal: Kant ist in Bezug auf das Anorganische durchaus Mechanist oder Monist, in Bezug auf das Organische aber Teleologe oder Theologe, denn beides ist gleich. Kant soll den Kosmos mechanisch aufbauen, sobald er aber Pflanzen und Thiere hineinsetzen will, bedarf er übernatürlicher Ursachen. In der Welt der gewöhnlichen Menschen wäre eine solche Gedankenlosigkeit noch erklärbar; aber bei dem weltkundigen Scharfsinn und der ehernen Logik eines Kant ist ein solcher Widerspruch absolut und a priori unmöglich. Wie käme denn die „übernatürliche Ursache" dazu, sich plötzlich bei der ersten kernlosen Cytode zu rühren, nachdem alle Weltkörper, alles Rollen der Gestirne, alles Wehen der Atmosphären, alles Strahlen des Lichtes ohne sie, ganz von selbst entstanden wären! Und da das Gesetz der Gravitation noch stellenweise allein an gewissen Punkten des Himmels thätig ist, während an andern Stellen Keime sprießen und Leben sich entfaltet; ja, da der Mantel unseres Planeten sich fortwährend faltet und rollt, während Pflanzen auf den Erdwellen wachsen, Thiere sich in den Einsenkungen bewegen: wie sorgfältig müßte da die „übernatürliche Ursache" unterscheiden, wie streng darauf achten, daß sie nicht in fremdes Gebiet eingreift; wie würde sie es erst möglich machen, daß ihr der Mechanismus nicht ins Handwerk pfuscht! Eigentlich müßte sie die Pflanzen und Thiere nicht im Wasser, nicht auf dem Erdboden, nicht einmal in der Luft, sondern im absolut leeren Raume absetzen; denn die drei sog. Elemente, mit denen sie nichts

zu schaffen haben darf, sind ja absolut nothwendige Faktoren des organischen Lebens!

Das sollte dem großen Naturforscher Kant nicht ein- und aufgefallen sein?! Gleichwohl gebe ich zu, muß Jeder angesichts der „Kritik der Urtheilskraft" einräumen, daß Kant hinlängliche Veranlassung zur Vermuthung eines Dualismus seiner Weltanschauung auf organischem Gebiete (so wie auch vorher auf ethischem) gegeben hat. Es bedarf daher einer besonderen Austrengung, ihn von dem Vorwurfe der „dunkeln dualistischen Vorstellungen", die nur durch „Lichtblicke" unterbrochen würden, zu reinigen, zum Allerwenigsten die Sache umgekehrt darzustellen, und die Stelle von dem „Grashalm" mit § 74 u. 79 in einen ungezwungenen Einklang zu bringen.

Um auf die Spur dieses Beweises zu kommen, nehmen wir Ihre Stelle vom „Grashalm", die sie mit den Worten „schlechterdings absprechen" schließen. Lesen wir einmal dort weiter (279 bei Kirchmann): „daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specifikation ihrer allgemeinen und bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund organisirter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanismus derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher sollten wir das wissen?" Nehmen Sie dazu die Stelle vom „Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann": so gewinnt die Sache schon ein ganz anderes Ansehen; denn im Grunde erklärt Kant sein Zwecksetzen nur mit seiner (der damaligen), wie er glaubte allgemein menschlichen, unzerstörbaren Unwissenheit in Bezug auf organische Bildung.

Verfolgen wir diesen Gedanken ein wenig ab ovo, wie Sie zu thun lieben und gewohnt sind.

Die „Kritik der Urtheilskraft" theilt sich in die ästhetische und die teleologische Urtheilskraft. Schönheit ist nach Kant subjektiv empfundene Zweckmäßigkeit; wir legen der Natur etwas aus uns bei. Eine solche subjektive Zweckmäßigkeit lasse sich a priori denken; „daß aber Dinge in der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne." „Wie Zwecke, die nicht die unsrigen sind, und die auch der Natur

(welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmäßigkeit derselben ausmachen können oder sollen, läßt sich a priori gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müßte denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zweckes in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objekten und ihrer Erfahrungserkenntniß hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjektiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objektiven Gründen zu erkennen". Kant fügt noch hinzu, daß die objektive Zweckmäßigkeit gar nicht einmal nothwendig mit dem Begriffe der Natur zusammenhänge, daß sie vielmehr als Beweis der Zufälligkeit der Natur angerufen werde. So führe man den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern an, und schreibe das dem nexus effectivus ohne nexus finalis zu, wobei man also der Ansicht sei, daß sich die Natur als Mechanismus auf tausendfach andere Art habe bilden können, ohne daß man auf die Einheit eines Princips stieße. (S. 231. 32)

Ist das nun nicht erstaunlich, und ist es nicht noch erstaunlicher, daß trotzdem die Teleologie, welche ganz im Eingange total abgethan worden, noch 150 Seiten lang Gegenstand der Erörterung, ja sogar vielfach ermüdender Weitläufigkeit wird? Wie geht das zu, wie kommt ein so ernster Denker zu solcher Amphibologie?

Wohl gemerkt, wir stehen ganz auf der Schwelle der „teleologischen Urtheilskraft", wo dem Hörer und Leser der Begriff der Naturzwecke ausgeredet wird. Der Leser und namentlich der Hörer*) wollte etwas mehr von der Zweckmäßigkeit erfahren, und Kant, zu dessen Lebzeiten die Teleologie ein Dogma der öffentlichen Meinung ausmachte, hatte sich weiter darüber auszulassen und namentlich zu erklären, wie die Naturzwecke in des Menschen Kopf hineingekommen seien, welche Funktion sie dort ausübten, wozu sie überhaupt dienten. Man vergesse nicht, wo die Physiologie und Biologie damals stand,

*) Vergl. S. 373: „Hiebei kann man es bei dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen".

daß Blumenbach in Göttingen den Ton angab, daß Lamarck's Buch: Philosophie zoologique erst 19 Jahre nach der ersten, 16 Jahre nach der zweiten Auflage der Kr. d. U. erschien, ohne Epoche zu machen, und daß die teleologische Auffassung der Welt noch bis in unsere Zeit höchst bedeutende Männer zu warmen Anhängern gehabt hat. So stand Liebig bis zu seinem Lebensabend auf dem Leibniz'schen Standpunkte der präſtabilirten Harmonie zwischen anorganischer Natur, organischer Schöpfung und Lebensbedürfnissen der Organismen. Der große Chemiker hat noch im Jahre 1862 in seiner Schrift: „Der chemische Proceß der Ernährung der Vegetabilien und die Naturgesetze des Feldbaues" in kindlicher Demuth die „Weisheit des Schöpfers" bewundert*).

Das soll nun keineswegs auf Kant angewendet werden, wohl aber gilt es seinen Zeitgenossen, seinem Publikum, denen er seine Argumentation anpaßte. Seine persönliche Meinung haben wir oben kennen gelernt; vielleicht aber lief bei seiner Anpassung an sein Publikum noch eine andere Absicht her.

Genug, Kant erklärt, die teleologische Beurtheilung werde „problematisch mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur, um sie nach der Analogie der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen, sie darnach zu *erklären*". Die Teleologie sei nur ein „*regulatives* Princip für die bloße *Beurtheilung* der Erscheinungen", kein „*constitutives* Princip der *Ableitung* der Naturprodukte von ihren Ursachen". „Es handle sich nur darum, uns die *Möglichkeit* der Gegenstände vorzustellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen *technisch zu denken*". (S. 233)

Die Erlaubniß, uns die Natur technisch oder tektonisch zu denken, nehmen wir uns Alle von selbst, so überzeugt wir auch von der Atomengruppirung sein mögen. Wir sehen die Natur arbeiten oder die Species sich entwickeln, gleichsam als wolle sie auf ein Ziel hinaus. Kant sagt uns: das dürft Ihr nicht, das ist verboten! Für die *reflektirende* Urtheilskraft will ich Euch den Grundsatz zugeben, aber wohlgemerkt, es ist eine bloße *Maxime*; der Begriff jener (technischen) Causalität ist eine bloße *Idee*, der man keineswegs Realität zugestehen darf; die Reflexion muß für alle mechanischen Erklärungsgründe immer offen bleiben, sich nicht aus der Sinnenwelt verlieren. Bildet Euch

*) M. *Wagner* in der Allg. Zeit. 1874, Beilage 279.

nicht ein, Ihr hättet ein objektives Princip vor Euch, nach welchem die Urtheilskraft bestimme, wobei sich diese über die Sinnenwelt hinaus ins Ueberschwängliche verlöre! (265)

Versteht Ihr? Es handelt sich um eine Nothhülfe, die in vielen Fällen gelingt, in einigen zu mißlingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere, von der Causalität nach blos mechanischen Gesetzen unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Um jede Zweideutigkeit zu vermeiden, theilen wir die Technik der Natur in eine absichtliche, die wir nicht annehmen, und eine unabsichtliche, die mit dem Mechanismus der Natur ganz einerlei ist, die zufällig mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln als blos subjektive Bedingung des Urtheils zusammentrifft. (267)

Nun frage ich Sie, verehrter Freund, ob Ihnen das genügt, oder ob das „dualistisch“ ist? Wollen Sie nur gefälligst, jenes obige „Wir Alle“ auf das Publikum zu Kant's Zeit und bis in unsere eigene Jugend beziehen. Oder haben Sie schon als junger Mensch die Unabsichtlichkeit der Natur zum Princip gehabt? Und ist nicht heute noch die technica naturalis, die unabsichtliche Baukunst der Natur, ein ganz unverfänglicher Reflexionsbegriff?

Darauf kann es doch nicht ankommen, daß das regulative Princip der reflektirenden Urtheilskraft das Naturerkennen gerade nicht sonderlich gefördert, daß erst mit dem Aufgeben selbst des „Zweckähnlichen“ seit 20 Jahren die Wissenschaft ihre Flügel in reinster Luft geschwungen hat: die Frage ist einzig, ob Kant, der Einflußreiche, der noch immer Nachwirkende, den Fortschritt irgend gehemmt haben kann? Und die Antwort auf diese Frage lautet: Kant sagte zu einer teleologisch ganz bornirten Zeit: die Teleologie ist kein positives, objektives Princip, sondern lediglich ein subjektiver modus reflexionis.

Wenn aber Kant von einer „Eigenthümlichkeit“ des „menschlichen Verstandes“ spricht, der „einen andern möglichen Verstand“ supponire, „damit man sagen könne: gewisse Naturprodukte müssen von uns ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zweckes zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen (stellen), daß nicht ein anderer, höherer Verstand auch im Mechanismus der Natur den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der Natur an-

treffen könne" (285): so liegt hier das rührende Bekenntniß des Denkers vor, daß seine Erkenntnißstufe zur Ergründung des Organischen nicht ausreiche, daß sein Verstand erst ein höherer werden müsse, um die „unabsichtliche Zweckähnlichkeit" ohne denkende und wollende Ursache zu begreifen. Die Hauptaufgabe dessen, was sich künftig noch philosophische Spekulation nennen will, liegt gerade in dieser Fixirung der Erkenntnißstufen und in der logischen Ueberleitung von der einen zur andern. Und der Segen aller gesunden Empirie besteht darin, daß sie die Erkenntniß weiter treibt, daß sie dem Verständniß der Welt stufenweise das höhere Verstehen aufgehen läßt, während die empirielose Spekulation in ihren Kategorien festfriert. Während Kant sich den Anschein gibt, als komme er über das Zweckähnliche in der Natur nicht hinaus, sagen wir: Es sieht allerdings vielfach so aus, als ob die Teleologie am Werke wäre; die Theile des Organismus entsprechen meistens einander, organische Reihen passen vielfach zu einander, das Ganze scheint demnach hin und wieder arrangirt zu sein; wir erkennen im großen Ganzen eine Gesetzmäßigkeit, aber Alles das ex post, und die unleugbare handgreifliche Dysteleologie macht einen dicken Strich durch die teleologische „Vernünftelei". Mit dem Begriffe der Zweckwidrigkeit werden wir frei von aller Teleologie, und dieser Begriff ging dem Königsberger Philosophen eben noch nicht in seiner vollen Bedeutung auf.

Kant erklärt ausdrücklich, daß seine Teleologie, die der natürlichen Gesetzmäßigkeit, „eine in die Physik gehörige Methode" sei (258); er erklärt ferner: „Um sich also auch nicht der mindesten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnißgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, daß man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt, wodurch man (weil hierüber kein Mißverstand stattfinden kann, indem von selbst schon Keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern nur eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, sofern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Spar-

samkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie, als Werkmeister, setzen zu wollen, weil das vermessen sein würde". (259)

Die mechanischen Ursachen sind „unzulänglich", heißt nichts Anderes als: sie reichen für mich, beim dermaligen Stande der Wissenschaft, nicht aus, mir das Ding begreiflich zu machen. Und da Jeder zu seiner Zeit absolut zu sprechen pflegt, so behauptet Kant, sie reichen überhaupt an sich nicht zur Erklärung aus. Es ist ungereimt, zu hoffen, es werde jemals ein Newton die Erzeugung eines Grashalmes begreiflich machen. Dazu fehlte nämlich die mikroskopische Pflanzenphysiologie.

Daß ich Kant nichts unterschiebe, können Sie auf der folgenden Seite (260) lesen: „Organisation, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst." — Erstlich ist hier der Maßstab falsch, als ob die chemische Darstellung der Naturprodukte die Bedingung des Begreifens ihrer Entstehung bilde; und zweitens hat denn doch die neuere Chemie verschiedene organische Stoffe einstweilen ganz vortrefflich dargestellt. Insofern hat sich also die „Nothwendigkeit der Verknüpfung" in unsern Begriffen als identisch mit der Beschaffenheit der Dinge erwiesen, während Kant (260) diese Faktoren in den Gegensatz von teleologischem Urtheil und Mechanismus verwandelt.

Es fehlte ihm also nichts als eine Erweiterung des Reichs der mechanischen Ursachen und Wirkungen; die unverschuldete Unwissenheit lag seinem Denken im Wege. Kant war ja bereit, alle Produkte der Natur nach dem Princip des bloßen Mechanismus zu beurtheilen (263); er gestand ja zu, die Unmöglichkeit der Erzeugung durch den bloßen Mechanismus sei nicht zu beweisen, „weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der Naturgesetze ihrem ersten inneren Grunde nach nicht einsehen" (264, vergl. 272); er ahnte, daß „in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur" vielleicht „die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen".

Nun ja, dieser „innere Grund der Natur" ist auch zugleich ein „innerer Grund" unserer Vernunft, die uns zu gleicher Zeit ins Bewußtsein treten. Es handelte sich nur um das Weiterforschen, damit wir von den „problematischen Urtheilen" loskommen, bei denen

„man nicht weiß, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt“. (274. 75) Vielleicht wird bei solcher Weiterforschung auch klar, was an dem Begriffe einer „leblosen Materie“ sei, und ob der andere Begriff einer „lebenden Materie“ sich in adjecto widerspreche, wie Kant (271) noch behauptet.

In seinem unbesiegbaren Wahrheitsdrange, und doch gebannt in seinen Verstandesformalismus, stellt Kant die Möglichkeit eines intuitiven, nicht discursiven Verstandes auf, welcher es besser verstehe als der unsrige (seinige), „das Mannigfaltige der Natur zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen“, einen Verstand, der, und zwar „vor allem beigelegten Zweck“, „die Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft als nothwendig vorstelle“. (286. 78) Wenn das auf ein außer der Natur stehendes höheres Wesen, welches jedoch nach Kant aus der Teleologie durchaus nicht folgt (257), bezogen worden ist, so muß man in Wahrheit sagen: Eritis sicut Deus; denn jener „intuitive“ Gott hat in der Geschichte der Erkenntniß und Wissenschaft Goethe geheißen. Entwickeln wir also unsern Verstand zunächst zur Intuition, lassen wir die „Göttin Phantasie“ ein wenig helfen, zur Noth auch „irrlichteriren“; wir erklimmen so vor der Hand die Höhe, wo uns Endursachen als „trauriger Behelf“ erscheinen. Wenn wir die vermeinte Zweckmäßigkeit durch eine nach Zwecken wirkende Ursache erklären, so ist das ohnehin „tautologisch“ und heißt nur „die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen, daß da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Ueberschwängliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntniß nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist“. (291)

Nur keine „Hirngespinnste“, auch keine Hirngespinnste von „Naturvermögen“, wie bei Schelling und in der ganzen „Naturphilophie“; lieber etwas „absichtslose“ Teleologie, die uns doch bei der Stange erhält; denn solche „Hirngespinnste“ machen die Vernunft eben so „phantastisch, als eine blos teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch machte“. (292)

Hier nun bewundern Sie mit mir den Spiritus rector Kant, der wie ein Fels im Meere zwischen der Teleologie ohne Naturmechanismus, d. h. der gottvollen Naturduselei und Zweckmäßigkeitsfabrikation, und den „Hirngespinnsten von Naturvermögen“, von der „polarischen

Indifferenz des Idealen und Realen", des „negativen oder realen Pols und des positiven oder idealen Pols", was dann später im „Ungrunde" der „Potenz-Philosophie" symbolisch-chemisch sich zur unentwirrbaren Mystagogie „objektivirte", unerschütterlich feststand.

Auf diesem Kantfelsen zwischen den wahnsinnigen Brandungen der Theologaster und Philosophaster konnte der menschliche Geist die Zeit ruhig abwarten, wo sich das Bereich der mechanischen Ursachen und Wirkungen erweitern und die subjektive, absichtslose Zweckmäßigkeit absorbiren, wo der Naturforscher den „Nothbehelf" oder die Krücke des „regulativen Princips" gleichmüthig ins Meer werfen würde.

Die dritte und bei Lebzeiten Kant's letzte Auflage der „Kritik der Urtheilskraft", ist von 1799, und der 75jährige brauchte an der Auflage von 1793 nichts mehr zu ändern, obgleich Schelling 1797 seine „Ideen zur Philosophie der Natur" und 1798 sein Buch „von der Weltseele" hatte erscheinen lassen. Die „Hirngespinnste von Naturvermögen" standen bereits im Kant'schen Spiritus.

Und nun hören wir, wie der Mann der absichtslosen Zweckmäßigkeit von seinem Felsen aus die dermaleinstige Wissenschaft über all das theologische Gefasel und all den Hierophanten-Schwindel der Mystik hinweg, gleich einem Naturorakel verkündigt. Die „comparative Anatomie" (hören Sie es, großer Morphologe!) soll „die große Schöpfung organisirter Naturen durchgehen, ob sich daran nichts einem System Aehnliches und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne daß wir nöthig haben, muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht aufzugeben. Die Uebereinstimmung so vieler Thiergattungen in einem großen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer (der einen) und Verlängerung anderer, durch Entwicklung dieser und Auswickelung jener Theile eine so große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt einen, obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, daß hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde (ein Goethe'scher Urtypus nach intuitivem Verstande) gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Ur-

mutter (Zelle) durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint". (300)

Doch was fordere ich Sie auf zu hören? Sie kennen ja diese Stelle, aus der Sie selbst einen Satz citiren. Ich wollte Sie eigentlich nur bitten, diese Stelle jetzt, nach der vorhergegangenen Erklärung des Kant'schen Standpunktes noch einmal zu lesen, und sich nebenbei zu fragen, ob ein Teleologe, der sich bei seinem bequemen Dogma beruhigt hätte, so weit gehen würde, oder ob es nicht auch hier das ehrliche Bekenntniß des Nichtwissens ist, welches auf das subjektive Hülfsprincip eben nur in extremis recurrirt.

Eben das gilt auch noch von dem Folgenden bei Kant. Wenn er die ersten unvollkommnen Geschöpfe aus dem „Mutterschooß der Erde", wie aus einer „Gebärmutter" hervorgehen läßt, so meint er die Zweckmäßigkeit nur weiter zurückzuschieben; denn die generatio aequivoca, Entstehung eines Organismus aus anorganischer Materie, nennt er „ungereimt". Auch die generatio univoca, Hervorgehen eines Organischen aus einem specifisch verschiedenen Organischen, „z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren, und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten", widerspricht ihm zwar nicht der Vernunft, wohl aber der Erfahrung, welch' letztere nur für die generatio homonyma, Erzeugung eines gleichartigen Produktes, zu sprechen scheint. (261)

Nun kann freilich kein Mensch wider besseres Wissen schließen, und ein Philosoph, der alles Wissen auf Erfahrung gegründet, der die „reine Vernunft" so gebieterisch nach Hause geschickt, wäre im höchsten Grade inconsequent, wenn er gegen oder über die Erfahrung seiner Zeit hinaus urtheilen wollte. Aber merkwürdig bleibt es immer, wie Kant's verclausulirte Vermuthungen beständig die zukünftige Erfahrung anticipiren und die heikligsten Themata unserer Gegenwart streifen.

So berührt er auch die Erblichkeit oder „Vererbung" des „ab-

geänderten Charakters“, meint aber, die Vererbung könne nur als „gelegentliche Entwicklung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurtheilt werden“. Hier ist ihm die alte Vorstellung von der fixen Art im Wege; aber seine Motivirung führt sofort auf eine heute sehr geläufige Auffassung. „Denn, sagt er, wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs sein mögen“; in diesem Falle schöbe sich die Zweckmäßigkeit auf den unbekannten „Urstamm“ zurück (302). Da wären wir also trotz alledem dennoch bei den „Rudimenten“ angekommen. Die Zweckmäßigkeit des „Urstamms“ lag übrigens auch noch in der „einen oder mehreren Urformen“ Darwin's wie ein teleologisches Insektenei verborgen.

Zu guter letzt wirft dann Kant (310—12) auch noch den „Herren der Schöpfung“, den letzten Endzweck, den Menschen, von seinem Throne herab, und lehrt auch ihn als ein Glied im allgemeinen Mechanismus der Natur betrachten. Er ist ja auch deßhalb da, um die Raubthiere zu vermindern, dem Wachsthum der Pflanzen aufzuhelfen 2c.

Mir scheint, hochverehrter Freund, der Naturforscher habe nach allem dem an Kant nichts mehr zu mäkeln, besonders der Naturforscher nicht, der ein so ausgezeichnetes Organ für das Historische seiner Wissenschaft besitzt, wie Sie es in der „Anthropogenie“ an Kaspar Friedrich Wolff und Karl Ernst v. Baer bewiesen haben. Kant's Teleologie der Natur ist durchaus naturwissenschaftlich unverfänglich; sie ist eben die Loslösung von der Teleologie, die Ueberleitung zur Totalanschauung der Natur und ihrer Produkte; und diesen Uebergang von einer Erkenntnißstufe zur bereits deutlich vorausgesehenen nächsten nicht anerkannt und formulirt zu haben, das ist der Vorwurf, den ich dem scharfsinnigen Hrn. v. Kirchmann mit Recht zu machen glaube, der in seinen „Erläuterungen zur Kritik der Urtheilskraft“*) von einem Schwanken Kant's zwischen natürlicher Entwicklung und teleologischer Erklärung und gar von dem „frommen Kant“ redet, der seinen Herrgott habe retten wollen! Nun, wenn der Herrgott nicht mehr anders zu retten war als durch Kant's Naturbetrachtung, dann war er unrettbar verloren.

*) Philosophische Bibliothek, 10. Band.

Ich sagte oben, der Naturforscher habe an Kant nichts mehr zu mäkeln, und das betraf Sie. Hr. v. Kirchmann aber wird mir einen andern Einwand machen; denn die Kr. d. U. läuft zuletzt in moralische Betrachtungen aus, welche den sittlichen Menschen, über den natürlichen hinaus, zum letzten Endzweck der Welt machen, wo dann das aus der „praktischen Vernunft“ bekannte absolute Sittengesetz, der kategorische Imperativ, Freiheit, Gott, Unsterblichkeit, gleich Nebelgestalten auftauchen. Nun wird oder kann wenigstens Kirchmann sagen, die Zwecksetzung in der Natur als Postulat der Vernunft, sei für Kant dazu nöthig gewesen, um die intelligible Welt, das absolute Sittengesetz, hintennach noch einmal zu retten. Und daran ist etwas.

Offenbar geht das aber die Naturforschung selbst nichts an, denn Kant sondert den moralischen Beweis von der Existenz eines höchsten Wesens streng von dem physiko-theologischen Beweise der Zweckmäßigkeit der Welt, und sagt: die Ordnung und der Widerstreit in der natürlichen Welt lasse sich besser durch griechische Götter in der Mehrheit, als durch ein monotheistisches Wesen begreifen. Kant läßt sogar die ganze Natur-Teleologie fallen, und erklärt, es handle sich in der Theologie gar nicht um Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturkenntniß und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich um „Religion, d. i. den praktischen, namentlich den moralischen Gebrauch der Vernunft in subjektiver Absicht“. So S. 378, wo der Wißbegierige vorläufig weiter lesen möge.

Was aber die Ethik Kant's, die Postulate der *reinen*, auf das Praktische *bezogenen* Vernunft — denn so müßte es eigentlich heißen — betrifft, so muß mit derselben ein ganz ähnlicher dialektischer Proceß vorgenommen werden, wie ich ihn hier an der Natur-Teleologie Kant's versucht habe. Zu diesem Proceß ist aber an dieser Stelle weder Raum noch Zeit, er wird daher vorläufig vertagt.

Hier hatten wir es ausschließlich mit der Teleologie Kant's zu thun, und ich hoffe, der große, kühle und scharfe Denker ist gereinigt von jedem Makel der Zweideutigkeit und der Zweigetheiltheit aus unserer unparteiischen Untersuchung hervorgegangen.

Wir brauchen, verehrter Freund, alle unsere Kräfte, alle Genien der Menschheit, um den Kampf um's Dasein der Vernunft siegreich auszufechten. Lassen wir uns den Kant nicht rauben, er gehört wie Keiner zur stolzen Armee der Vernunft!

Und die „Teleologie der Zweckmäßigkeit"? Nun sie liegt eben darin, daß die Natur-Zweckmäßigkeit für Kant zu den Dingen gehört, die so gut „Etwas" sind wie „Nichts", daß aber die landläufige Zweckmäßigkeit der Organismen für ihn die Brücke bildet, auf welcher er zum dritten Male zum höchsten Zwecke, zur sittlichen Welt wandelt. Einmal geschah dies in der „Kritik der reinen Vernunft", das zweite Mal durch die ganze „Kritik der praktischen Vernunft", das dritte Mal hier am Ende der „Teleologischen Urtheilskraft". Daß hier ein Räthsel vorliegt, ist klar; ich hoffe, zu seiner Lösung beizutragen. Die Lösung wird aber an die Adresse der Moralphilosophie gehen. — Mit freundschaftlichem Gruß an den Korallenfischer ꝛc.

Im Eingange dieses zweiten Buches ist auf Seite 107 auch von „einer ganz neuen Art der Geschichtsauffassung" die Rede, „aus welcher eine neue Art von Geschichtschreibung hervorgehen muß". Der Leser wird dieses Ergebniß des „Realismus" im Buche selbst nicht berührt finden, und zwar aus folgendem Grunde. Das betreffende Kapitel bildet eine der Grundlagen der ethischen Philosophie, gehört mithin zu einem ganz andern Ganzen. Wir schließen für jetzt an der Gränze dieser Welt.

Was hier gezeigt werden sollte, war die Erledigung aller theologischen Vorstellungen und Einbildungen, von denen keine sich der realistischen Weltanschauung gegenüber zu halten vermag. Was die Strebungen der neu- und überkantischen Richtung zuwege bringen, werden wir im folgenden Buche sehen. Der Theologie ahnungsvolles Testament aber hat der letzte Theologe, nämlich Schleiermacher, in der Bekümmerniß seines Herzens abgefaßt, indem er sagt: „Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaft betrachten, wie sie sich immer mehr zu einer umfassenden Weltkunde gestaltet, was ahnt Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal sagen für unsere Theologie, sondern für unser evangelisches Christenthum? . . . . . . Mir ahnt, daß wir werden lernen müssen, uns ohne Vieles zu behelfen, was Viele noch gewohnt sind, als mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich verbunden zu denken. Unsere neutestamentlichen Wunder, denn von den alttestamentlichen will ich gar nicht erst reden, wie lange wird es noch währen, so fallen sie aufs Neue, aber von würdigern und weit besser begründeten Voraussetzungen aus,

als früherhin zu den Zeiten der windigen Encyklopädie? Was soll dann werden? Ich werde diese Zeit nicht mehr erleben, sondern kann mich ruhig schlafen legen. Aber Sie, mein Freund und Ihre Altersgenossen, was gedenken Sie zu thun? Wollt Ihr Euch dennoch hinter diesen Außenwerken verschanzen und Euch von der Wissenschaft blokiren lassen? Das Bombardement des Spottes wird Euch wenig schaden — aber die Blokade! Die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft —".

(† 1834)

III. Buch.

Die Erkenntnißtheoretik

oder

die Hyper-Kantianer.

Gränzbestimmung der Forschung gegen die Philosophie.

Die Anfechtungen des erfahrungsmäßigen Erkennens und Kant's selbst: Tyndall und Dubois-Reymond: Ignorabimus. — Thatsachen und Ideen.

Die Subjektivisten der strengen Observanz: Die Welt ein Schein. Gid. Spicker gegen Kant. Der Alte lebt noch. Der Ultra Prof. Bergmann.

Die neuen Baumeister auf den Kant'schen Ruinen: Prof. Brentano und die hyperkantische Psychologie. Ad. Zeising's neueste „Gott- und Weltanschauung". Wilh. Windelband's Metaphysica rediviva. F. A. Lange: „Geschichte des Materialismus". John St. Mill und sein schließlicher Idealismus.

Begriffe ohne Anschauungen sind leer.
Kant.

Die bloße Naturwissenschaft oder das methodische Naturerkennen sammt allen seinen jetzigen und künftigen Resultaten macht noch nicht die Philosophie aus, selbst wenn wir die Gränzen der letztern noch so eng stecken. In jenen Methoden selbst ist allerdings Philosophie verborgen, wenn auch der empirische Beobachter, Experimentator und Combinator sich noch so frei weiß oder glaubt von dieser „geistigen Krankheit". Jedes Experiment, jede methodisch angestellte Sammlung von Beobachtungen, jede baconische Series oder Reihe setzt ein gewisses A priori voraus, ohne welches man nicht wissen würde, was oder wozu man experimentirt oder sammelt. Der vorausgesetzte Zweck wird entweder realisirt, oder durch Erfahrung als unerreichbar und eitel

erwiesen. Auch diese Operation beruht auf logischer Procedur, auf Urtheil und Schluß. Kommt aber gar die Kritik der Methode selbst hinzu, wird ihre Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit erörtert, handelt es sich um Prüfung der Gründe für jene oder diese: so befinden wir uns im Bereiche höherer und höchster Generalisationen oder Verallgemeinerungen, auf ganz abstraktem, von der Erfahrung weit entlegenem Gebiete, welches wohl auf den Titel eines philosophischen Anspruch erheben darf.

So wird z. B. von gewisser Seite der Chemie vorgeworfen, daß sie als Wissenschaft noch keine einheitliche Methode aufweise, daß ihr ein Grundprincip abgehe, welches erst noch auf- und festzustellen sei.* Ein solches Princip habe die allgemeine Physik, die Wissenschaft von den molecularen Körpern, an der Erhaltung der Kraft oder der äquivalenten Umwandlung der Energie; die specifische Lichtlehre besitze es an der Undulationstheorie. Der Chemie oder Lehre von der atomistischen Zusammensetzung, Auflösung und Wiederverbindung der Molecülen selbst aber fehle ein solches Princip. Angenommen, die Quantivalenz sammt der Lagerung der Atome bieten noch kein Princip dar: so ist doch gewiß der Streit darüber ein philosophischer, da es sich von der richtigen Subsumtion des Mannigfaltigen unter die Einheit, von der Herstellung eines gedanklichen Organismus handelt, der zwar ohne Erfahrung gar nicht gedacht werden kann, an der bloßen Masse der Thatsachen an und für sich aber auch noch keinen Bestand hat.

Ist etwa die Darwin'sche Descendenzlehre, die Häckel'sche Identität von Ontogenese und Phylogenese kein Gedanke, und zwar ein recht abstrakter? Entwickelt sich zwischen der Hauptthese von der „natürlichen Zuchtwahl" und den sog. „Hülfsprincipien" nicht eine wahre Dialektik, gerade so schwierig und subtil, wie zwischen den Essenzen oder abstrakten Entitäten der Scholastiker? Muß man zu solcher Dialektik nicht eben so scharf denken, wie bei dem ontologischen, kosmologischen, physiko-theologischen und dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes? Nur daß die Probe leichter ist, weil wir dort stets die Appell-Instanz im „fruchtbaren Thale" der jetzigen oder künftigen „Erfahrung" vor uns haben, während die metaphysische Oberinstanz sich in Nebelheim befindet.

Erblicken wir daher in der Philosophie auch weiter nichts als ein einheitliches methodisches Denken über den Zusammenhang der Dinge, so ist die Naturwissenschaft jedenfalls ein philosophischer Gegenstand,

sollte sie auch nicht die ganze Philosophie ausmachen. Jedes naturwissenschaftliche Urtheil ist ein logischer Proceß, jeder Schluß ist idealistisch.

Aber auch mit der Methodenlehre aller Einzelwissenschaften ist die Philosophie noch nicht erschöpft, wiewohl sie hier sehr nützliche Hantierung ausübt; die Gesammtheit der Dinge reicht über die Summe der einzelnen Bereiche und ihrer Erkenntniß hinaus. Die Welt und das Leben sind mehr als die Addition von Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Physiologie u. s. w.; sie bilden eben ein Ganzes, welches uns Fragen stellt, die wir zu beantworten Verlangen, ja Sehnsucht empfinden. Und wenn die Philosophie weiter nichts soll, als, populär gesprochen, das menschliche Leben erklären: so gewinnt sie schon dadurch einen viel weiteren Inhalt, als Inhalt und Form der Einzelwissenschaften darbieten.

Vor allen Dingen aber muß die fast absichtliche Beschränkung der Erfahrung auf die specifischen Naturwissenschaften aufgehoben und der Erfahrung ein unendlich größeres Gebiet vindicirt werden. Es ist sehr bequem, die Erfahrung auf die Objekte der äußeren Sinne zu verweisen, und dann den Erstaunten darüber zu spielen, daß von sittlichen Problemen gar keine Rede sei! Auch die innere psychische Erfahrung oder Selbstwahrnehmung gehört der Erfahrung an, nicht minder alle psychischen Bekundungen der Menschheit in Sprache Staat, Kunst, Religion und selbst Philosophie. Dieser ungeheure Erfahrungsschatz ist recht eigentlich die Domäne der Philosophie, wo sie Ordnung der Begriffe, einheitliches Princip im Einzelnen und Durchführung im Ganzen nachzuweisen hat. Endlich bildet der Zusammenhang beider Ordnungen, der natürlichen und der ethischen, die höchste und letzte Aufgabe der begreifenden Vernunft, ohne daß sie deshalb nöthig hätte, sich auf Uebernatürliches, anders als auf ein geschichtlich vorgekommenes Eingebildete, jemals zu beziehen.

Darin gerade ging die autonome und autokratische Naturwissenschaft der fünfziger Jahre irre, daß sie, im gerechten Zorne gegen die nicht minder autokratische Metaphysik und Logomachie, das Kind mit dem Bade, mit der Scholastik und den neuplatonischen Hallucinationen auch die Philosophie selbst über Bord warf, und sich so den Anschein gab, den logisch-spekulativen Cement ihres eigenen Gebäudes zu leugnen, abgesehen davon, daß es noch ganz andere Erfahrungsthatsachen gibt, als die der sinnenfälligen, dem Experiment zu unterwerfenden Natur.

Es erscholl damals ein großes Halloh über die Begriffsklauberei, die Construktion der Welt aus dem „reinen Gedanken“, die Geringschätzung der Realität, den Panlogismus und Panthymismus, den himmlischen Jubel über die Seligkeit des Selbstbewußtseins und die Träumereien weltloser Unwissenheit. Hätten sich die realistischen Himmelsstürmer auf Kant berufen, der doch auch ein Philosoph gewesen und der zugleich stets mit festen Füßen auf dem Boden der Erfahrung gestanden, so hätten sie a priori gewonnen Spiel gehabt. So aber ließen sie diese höchste Karte von der mittlerweile zur Besinnung gekommenen Spekulation ausspielen, und als sie dann Farbe bekennen mußten, waren sie bereits überstochen. Die Spekulation verschanzte sich hinter Kant, hinter einen ihr genehmen, von ihr interpretirten Kant, pflanzte das Panier des Transcendentalismus oder der subjektiven Anschauung auf, und schmuggelte im Handumdrehen die Transcendenz, d. h. das Unerreichbare, das der Vernunft Unzugängliche, in die subjektive Anschauung hinein, gleichsam als habe Kant beides nicht auf das Strengste und für immer geschieden.

Nun exercirte freilich die Naturforschung tüchtig nach, erkannte bereitwilligst die Subjektivität unserer Anschauungen und Begriffe an, erwies dieselbe auch physiologisch, überschlug sich aber durch das Organ etlicher namhafter Stimmführer und machte ganz unnöthige Concessionen im Punkte der Transcendenz, die zu machen Kant niemals eingefallen war.

Kant hatte das menschliche Erkenntnißvermögen mit Weisheit und Kraft in seine Gränzen gebannt, und ein eisernes Gitter um den Bezirk gezogen. Plötzlich erlebten wir das seltsame Schauspiel, daß Spekulation und Naturforschung gemeinsam an den Stäben rüttelten.

Ja sie liefen zuletzt, oft ohne es zu wissen, Sturm gegen Kant selbst, an den sie beide doch appellirt hatten, und es gewinnt schier den Anschein, als wollten sie viribus unitis uns eine neue Religion und Theologie aus jenseitigem Material aufbauen, wobei dann die Naturforschung Alles, nämlich ihren Grund und Boden verloren haben würde und gerade das gethan hätte, wogegen sie sich vor zwanzig Jahren so heftig sträubte, nämlich unter dem Joche der leeren Begriffsspinnerei her ins glückselige Jenseits der Transcendenz zu wandern.

Schon Rokitansky's Aeußerung: „es sei gerade die atomistische Theorie, welche eine idealistische Weltanschauung stützt“, war einer argen Mißdeutung ausgesetzt, indem darin das Band

zwischen Anschauendem und Angeschautem als zerrissen erscheinen konnte, da doch die percipirende Hirnrinde mit ihren unzähligen Zellen eben so gut aus Atomen besteht wie meine Hand und der von ihr berührte Gegenstand. Die Gehirnfunktion, so konnte es scheinen, bringt da etwas Neues und Fremdes herein, was im Wesen des Atoms nicht begründet ist. Nun schaffen wir uns freilich eine subjektive menschliche Welt, aber doch nur auf Grund der Atome in unsern Nervenfasern und Zellen. Auch der Idealismus ist eine Erfahrungsthatsache.

Alb. Lange, der sich nicht minder für einen Kantianer ausgibt, behauptet von gewissen Einwendungen gegen das Kantische System, sie seien „stark genug, um das ganze System zu stürzen", oder doch „den Panzer" desselben, „die ganze Ausführung zu zerschmettern".

Von naturwissenschaftlicher Seite machen die Herren Tyndall und Helmholtz allerhand Concessionen an die Unbegreiflichkeit der Dinge, die Kant niemals gemacht hat, so lange es sich von möglicher Erfahrung handelte; mit dem Dubois-Reymond'schen: „Wir werden das niemals wissen, Ignorabimus", hat es seine besondere Bewandtniß, und da es sich hier von dem eigentlich naturwissenschaftlichen Confiteor handelt, so mag eine kurze Erörterung Platz finden.

Was zunächst die Originalität des Ignorabimus in der berufenen Rede über „die Gränzen des Naturerkennens" betrifft, so wird Dubois-Reymond diese nicht beanspruchen. Schon der Verfasser des Homme-Machine, der erklärte Materialist La Mettrie, gestand vor hundert Jahren: „Nie werden wir das Wesen dessen begreifen, was wir Materie und Kraft nennen, und nie werden wir begreifen, wie Materie denkt". Der Berliner Physiologe führt selbst diese Stelle in seiner vorigjährigen akademischen Rede an. Auch Voltaire, der Schüler Locke's, stieß sich an der Frage, wie die Materie denken könne, half sich jedoch mit der hübschen Ausflucht: Warum nicht, wenn Gott will? Man könnte das in die Sprache unseres Jahrhunders übersetzen: Es ist nun einmal so. Wir müßten dann aber von der Physiologie und der Erforschung des Hirnbaues abstrahiren, auf welche schon Kant in einer merkwürdigen Stelle, die eben so merkwürdig übersehen zu werden pflegt, andeutend hingewiesen hat*).

*) Die Stelle findet sich in der transcendentalen Analytik §. 13 (Kritik d. r. V., Kirchmann S. 128—30). Kant erklärt dort, von den Begriffen des Raumes und der Zeit, so wie von den Verstandesbegriffen, ließe sich keine empirische

Ein viel näherer Vorgänger als La Mettrie oder Voltaire war aber Tyndall, dessen „Fragmente aus den Naturwissenschaften" dem Ignorabimus kurz vorhergingen*). Zur Beglaubigung unserer Behauptung müssen wir Einiges citiren. „Es sollte bekannt und zugestanden sein, sagt der Engländer, daß der Physiker als solcher reiner Materialist sein muß" — was wir bestreiten, dafern der Physiker seine eigene Anschauung nicht für Materie erklärt. Tyndall selbst ist Physiker und er sagt von der Materie, sie sei „im Grunde mystisch und transcendental". — Die Hauptstelle aber lautet: „Die Bildung eines Krystalles, einer Pflanze, eines Thieres ist in den Augen der wissenschaftlichen Denker ein rein mechanisches Problem, welches von den Problemen der gewöhnlichen Mechanik nur durch die Kleinheit der Massen und die Verwicklung der Vorgänge abweicht. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Qualität des Problems, sondern in seiner Verwicklung, und diese Schwierigkeit könnte gelöst werden durch die einfache Erweiterung der Fähigkeiten, die wir jetzt besitzen. Ein Verstand, der dem unseren der Art nach ähnlich, nur von weiterem Umfange wäre, würde im Stande sein, den ganzen Vorgang vom Anfang bis zu Ende zu verfolgen (fast wörtlich aus Kant). Aber verbunden mit diesem wunderbaren Mechanismus des thierischen Körpers" — hier platzt der Dualismus herein, denn wenn der „weitere Verstand" erst den „thierischen Körper"

Deduction versuchen, weil sie sich auf ihre Gegenstände bezögen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben, und fährt dann also fort: „Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewisse Form sie zu ordnen aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausbildung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Diese versuchte physiologische Ableitung will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniß nennen". Kant hält natürlich fest an der Apriorität der Form; aber die „Gelegenheitsursachen" sind am Ende auch auf diese Form anzuwenden, um so mehr, als die angebliche „Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen", ächt Kantisch, auch nur Form ist. Also nur zu, „Gelegenheit" macht ja Diebe, vielleicht auch Gehirnproceß-Erkenner!

*) John Tyndall: „Fragmente aus den Naturwissenschaften. Vorlesungen und Aufsätze". Autorisirte deutsche Ausgabe. Mit Vorwort und Zusätzen von Prof. H. Helmholtz. Braunschweig, Vieweg, 1874.

begriffen hat, so hat er auch die „Seele“ weg, und hier könnte man das Kantische: „Gebt mir Materie, so will ich eine Welt erschaffen“, noch viel besser, ja schier tautologisch wenden: Gebt mir den Begriff eines thierischen Körpers, so will ich Kant's Gehirn erklären — „haben wir Erscheinungen, die nicht weniger sicher sind als die physikalischen; allein wir können keine nothwendige Verbindung zwischen diesen und dem Mechanismus erblicken. Ein Mensch kann z. B. sagen: ich fühle, ich denke, ich liebe, aber wie kann das Bewußtsein sich in dieses Problem mischen?“ — es hat sich nur leider schon stark eingemischt, indem der Mensch das *sagt* — „Wären unsere Seele und unsere Sinne so entwickelt, gekräftigt und erleuchtet, daß wir die Molecüle des Gehirns selbst sehen und fühlen könnten, wären wir fähig, allen ihren Bewegungen, ihren Gruppirungen und ihren elektrischen Entladungen, falls es solche hierbei gibt, zu folgen, und wären wir auf das Genaueste bekannt mit dem entsprechenden Zustand von Gedanken und Gefühlen, so wären wir doch so weit entfernt als je von der Lösung des Räthsels: wie sind diese physikalischen Vorgänge mit den Thatsachen des Bewußtseins verknüpft? — Der Materialist ist nicht berechtigt zu sagen, daß seine molecularen Anordnungen und Bewegungen Alles erklären. Sie erklären in der That nichts. Er kann weiter nichts thun, als das Nebeneinandergehen von zwei Klassen von Erscheinungen behaupten, über deren wirklichen Zusammenhang er absolut nichts weiß“.

Was hat Dubois-Reymond inhaltlich anders gesagt, wenn er sich auch formell etwas wissenschaftlicher auszudrücken pflegt. Entweder erstreckt sich das Physikalische bis ins Organische, und dann ist der falsche Begriff von Materie und Materialist aufzugeben, das Begreifende ist von derselben Natur wie das Begriffene; oder der begreifende, bewußte Mensch ist ein Unicum in der Natur, Weltschöpfer durch die Form seiner Anschauung, und eigentlich Gottvater in Person.

Uebrigens ist Hr. Dubois-Reymond nicht so schwarz als ihn übergefällige Freunde und verdutzte Feinde gemacht haben. Man kann ein ausgesprochener Realist sein, wie z. B. Hr. von Kirchmann, und doch die Hände vor der Frage sinken lassen, wie aus Stoß und Druck Empfindung hervorgehe. Dubois-Reymond aber sagt in derselben Rede vom „Naturerkennen“ auch noch Folgendes: „Ob wir die geistigen Vorgänge aus materiellen Bedingungen je *begreifen* werden, ist eine Frage, *ganz verschieden* von der, ob diese Vorgänge das Erzeugniß materieller *Bedingungen* sind. Jene Frage kann verneint

werden, ohne daß über diese etwas ausgemacht, geschweige auch sie verneint würde.“*)

So spricht sich eine zweifellos berechtigte wissenschaftliche Ansicht aus, die weit entfernt von dem gefühligen Antithesenthume Tyndall's und von dessen effektreicher Apodiktik ist. Auch diese letztere Art zu reden wäre gleichgültig, wenn nicht auf sozialem Gebiete daraus Stimmung, und aus der Stimmung Kapital gemacht würde. Daß sich aber auch Dubois-Reymond nicht auf Kantischer Höhe befindet, geht aus seiner dualistischen Entgegensetzung von „materiellen Bedingungen“ und „geistigen Vorgängen“ hervor, dergleichen es bei Kant nicht gibt, der vielmehr den Dualismus wie Keiner zertreten hat.

Um nun auf unsern wahren Gegenstand zurückzukommen, so hat Kant das wundersame Schicksal gehabt, daß gerade dort, wo er niedergerissen, die Nachfolger am Emsigsten bauen, und dort, wo er aufgebaut, die Demolirung eifrigst am Werke ist. Die Erfahrung, auf die sich Kant stets beruft, die er als den einzigen Schlüssel zur Wissenschaft anerkennt, die uns allein positive Erkenntniß verschaffe — diese Erfahrung wird in lauter subjektive Illusion, in Schein und Schemen aufgelöst. Da aber wo wir nach Kant sehen, „daß wir nichts wissen können“, im jenseitigen Reiche der „reinen“ Vernunft, da soll plötzlich unser eigentliches Wissen seine Gegenstände finden, da wäre die wahre Heimath unseres Geistes; was Kant die „Vernünftelei“ nannte, die „Hirngespinnste“, das wird jetzt als das Realste des Realen angepriesen. Die Sinne und der Verstand täuschen uns, die Hoffnung und die Phantasie tragen uns Wahrheit ein, und was gar nicht erwiesen werden kann, das ist sicherer als das Erweisbarste. Vor Allem aber

*) Diese Stelle aus der Leipziger Rede hebt auch sehr passend hervor L. Büchner in seinen „Physiologischen Bildern“, II. Bd., 1875, dem besten, weil wirklich lehrreichen Buche des Verfassers, was bei dem großen, ihm anhängigen Publikum ins Gewicht fällt. Leider läßt sich Büchner im Verfolg zu der Aeußerung hinreißen: „Idealistische und spiritualistische Richtungen, fortgesetzt durch die berühmten Namen Spinoza, Leibniz und Kant,“ wobei es fast aussieht, als habe Kant die Thaten Holbach's und Condillac's wieder zu nichte gemacht! Erstlich sollte man denn doch Idealismus und Spiritualismus wissenschaftlich scharf trennen, da z. B. bei dem „idealistischen“ Kant sich das radikale Gegengift gegen den Spiritualismus vorfindet. Zweitens brach bei Spinoza gerade der heutige Realismus durch; er ist in Wahrheit der Großvater der Encyklopädie. Kant aber kann sämmtlichen Freunden und Gegnern dreist zum Wiederstudium anempfohlen werden: gerade der ist besser als sein heutiger Ruf, und Alles in der Welt, nur kein Dualist und kein Spiritualist.

gibt es wiederum zwei Welten, eine Welt der sinnlichen Erfahrung, ad libitum der Täuschung, und eine andere Welt der innerlichen, seelischen Erfahrung, die Welt der Wahrheit, der Uebersinnlichkeit. Und keine Brücke soll aus der Sinnenwelt zur geistigen Welt hinüberführen, die vielmehr durch eine absolute Kluft von einander geschieden sind, welche höchstens durch den Salto mortale der Verzweiflung an der Sinneswelt zu überspringen ist.

Schon Lotze in seinem „Mikrokosmus" schlug diesen Ton an, obgleich er sich noch anständig gegen Mutter Natur betrug und die Wirklichkeit der Welt nicht leugnete; er erkannte vielmehr die reale Welt und die natürliche Erklärung derselben an, „so weit irgend es sich um Untersuchung der Verhältnisse von Endlichem zu Endlichem, um die Entstehung und Verwirklichung irgend welcher Wechselwirkung handelte", leugnete aber entschieden diese Berechtigung, „wo jene Naturansicht nicht als formelles Mittel der Untersuchung, sondern als abschließende Weltansicht sich geltend zu machen versucht". Wenn aber das Verhältniß von Endlichem zu Endlichem nicht mehr die Richtschnur unserer Vernunft bildet, wo soll die „reine Vernunft" Anker werfen, welches Material hat sie zu verarbeiten? Alb. Lange sagt uns mit etwas andern Worten, die Idee sei für den Fortschritt der Wissenschaft so unentbehrlich wie die Thatsache. Aber woher kommt denn die Idee, welche diesen Namen verdient, wenn nicht aus den Thatsachen? Ideen sind doch nicht Dinge in blauer Luft, welche man besser Hallucinationen nennt, und selbst die vorausgreifende Phantasie, welche einen noch nicht erwiesenen Zusammenhang der Dinge combinirt, arbeitet doch mit Mosaikwürfeln der Erfahrung, ohne welche nicht abzusehen ist, wie überhaupt etwas in uns hinein kommt, wir seien denn Spiritualisten, welche die Welt und den Menschen noch einmal speciell vom „Geiste" geschaffen werden lassen, und das Princip der Erhaltung der Kraft einfach ignoriren. Das aber ist nicht mehr Philosophie, sondern Theologie.

Hört man diesen Gegensatz von „Thatsache" und „Idee", von Metaphysik und Naturerklärung, von Gedachtem und Erscheinendem so schroff betonen, so kann man leicht auf den Gedanken gerathen, es handle sich da von absoluten Gegensätzen, von negativem und positivem Pol. Betrachtet man aber die Sache genauer, so ist die Idee nichts Anderes als ein Complex von verallgemeinerten Vorstellungen von Thatsachen, das Gedachte eine Sublimation erscheinender Dinge. Dann

hätte die Metaphysik, nur insofern sie außer und über der Natur stehen soll, noch den Anspruch, etwas Apartes für sich zu sein. Erfährt man jedoch, wie wir weiterhin erklären werden, daß die Metaphysik nur eine Abzweigung der Psychologie ist, die höchste Verallgemeinerung des subjektiven Gedankenprocesses, so stürzt auch dieser Gegensatz zusammen; denn das Denken läßt sich entweder erklären wie das Wachsthum und die Verdauung, oder auch diese beiden sind metaphysische Vorgänge, was ja seit Schopenhauer und Hartmann nicht mehr neu ist.

Betrachten wir jetzt zunächst die Demolition dessen, was Kant aufgebaut hat. Durch Schopenhauer ist der Unterschied zwischen Kant und Berkeley verwischt worden. Kant erklärte die Erfahrung durch die subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit, ohne Raum und Zeit selber zu erklären, und durch die eben so subjektiven Verstandesbegriffe seiner Kategorieentafel. Wir nehmen nichts wahr als in der Form von Raum und Zeit, und der mannigfaltige Stoff unserer Sinnesanschauungen wird zunächst der Einbildungskraft als dem Vermögen, vergangene Vorstellungen zu erneuern, sodann aber dem Verstande zur bewußten Verknüpfung und Gliederung überantwortet. Auch diese Verstandesbegriffe sind nach Kant subjektiv und eignen nur dem Menschen; sie bilden sammt den sinnlichen Anschauungsformen Raum und Zeit die Möglichkeit, daß überhaupt Vorstellungen und Begriffe in uns entstehen, von welchen allen uns nichts angeboren oder anerschaffen ist.

Die Reihenfolge Kant's: Sinneswerkzeuge, Gegenstand, Raum und Zeit, Einbildungskraft, Verstandesthätigkeit, Bewußtsein, beruht auf der Abstraktion einzelner, in der Wirklichkeit meist zusammenfließender Funktionen, die im Sinne der neueren Wissenschaft besser als physiologisch-psychologischer Proceß dargestellt würden. Aber selbst in seiner Zerklüftung des Processes, in der Verselbständigung der einzelnen Funktionen liegt doch nirgends die Ansicht Kant's zu Tage, daß wir von der äußern Welt absolut nichts wüßten. Wie käme auch der Philosoph der Erfahrung dazu, den Gegenstand der Erfahrung zu streichen?*)

Ganz populär ausgedrückt, sagt Kant nichts Anderes als: Wir Menschen alle miteinander sind nun einmal so beschaffen, daß wir die Dinge in Raum und Zeit wahrnehmen müssen; wir sind gezwungen,

---

*) „Die Existenz der Dinge zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen". Kant, Proleg. zu einer jeden künftigen Metaphysik.

sie unter gewisse Kategorieen zu fassen, von denen die Kategorie der Causalität die hauptsächlichste ist. Und wenn er auch die Frage überspringt, wie Raum, Zeit und Causalität in uns hineinkommen, wenn er gleich sofort den Menschen des 18. Jahrhunderts für den Menschen an sich erklärt, so thut das zur obschwebenden Streitfrage nicht das Allermindeste. Er sagt nur: Wie die Dinge vom Standpunkte anderer Wesen, etwa höherer Geister, sich ausnehmen, oder was diese Dinge an sich sein mögen: das wissen wir nicht und können wir nicht wissen, weil wir eben Menschen sind und nur menschliche Werkzeuge zu unserer Orientirung in der Welt besitzen. Das sind sie für uns, darin stimmen wir Alle überein, die wir fünf gesunde Sinne haben, daraufhin leben wir, daraufhin handeln wir. Subjektiv ja, aber allgemeinmenschlich-subjektiv, für die Menschenwelt also objektiv. Daß aber die Dinge gar nicht existirten, daß unsere Anschauung von ihnen ein Traum sei, davon redet Kant nur, wenn er auf den „dogmatischen Idealismus" kritisch eingeht.

Nehmen wir die schärfste Stelle Kant's über die Subjektivität unserer Anschauung: „Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne. Ich kann äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich, ob also alle sogenannten äußern Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letztern nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des innern Sinnes, Ich selbst mit allen seinen Vorstellungen unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet"*). Diese Stelle ist aus der ersten Ausgabe der Kritik d. r. V., und figurirt bei Kirchmann unter den „Nachträgen", S. 695.

*) Angeführt bei Gideon Spicker: „Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnißtheorie." Berlin, 1875. In dieser „forschen" Schrift finde ich meine bereits geschriebene Kritik Lange's theilweise anticipirt.

Es handelt sich von den „Paralogismen der reinen Vernunft“ und speciell vom „vierten Paralogismus der Idealität“. Bei der Prüfung der Prämissen gibt Kant Obiges zu, dann aber geht er daran, diesen Paralogismus „seinem trüglichen Scheine nach“ darzustellen, und behauptet, mit dem Ich seien auch die Gegenstände gegeben. „Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewußt; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äußere Gegenstände (Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts Anderes, als eine Art meiner Vorstellungen. Also existiren eben so wohl äußere Dinge als ich selbst existire“ (Kirchm. 697).

Damit wir aber von den Dingen als bloßen Vorstellungen, denen nichts Reales zu Grunde liege, loskommen, vergleiche man ferner die klassische „Widerlegung des (materialen) Idealismus oder der Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder blos für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung, nämlich: Ich bin, für unzweifelhaft erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raume für bloße Einbildungen erklärt“; (Kr. d. r. V. Kirchm. 235 f., wo gleich der Lehrsatz folgt:) „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir“.

Hinzufügen kann man zum Ueberfluß, daß Kant nur die Anschauungsformen und Kategorieen als a priori setzt, niemals die Anschauungen und Vorstellungen selbst, die sich vielmehr jedes Menschenkind aneignen muß, und zwar an der Hand der Erfahrung. Ein reines und constantes Ich, welches die Dinge nach Willkür setzt, erkennt Kant durchaus nicht an; im Gegentheil hat er ein solches Ich dem guten Moses Mendelssohn gründlich ausgekehrt.

Endlich gibt es ja bekannte Mittel, die Realität der äußern Dinge und die Constanz der Causalität auf die Probe zu stellen, nämlich zu jeder Frist und unter allen Breitengraden wiederholte Experimente. Keine Maschine, kein Instrument, die nicht die Concordanz unserer Vorstellungen mit der Realität der äußern Wahrnehmungen klärlich bewiesen. Die Dinge gehorchen uns also, wenn wir sie für real nehmen; existirten sie nicht, so würden wir bei jeder Probe geäfft.

Schopenhauer sank bekanntlich in den ihm bequemen dogmatischen Idealismus Berkeley's zurück, und viele Nach- und Hyper-Kantianer, die sonst jede Gemeinschaft mit Schopenhauer sorgfältig abwehren, folgen ihm darin blindlings, oft ohne ihn nur zu nennen. Wäre ihm die Nichtigkeit aller Dinge nicht so sehr ans Herz gewachsen gewesen, so hätte der subtile Kant-Kritiker also philosophiren müssen:

Den Willen zum Leben überwinden, ist die schwierige Aufgabe des Menschen. Diese Aufgabe wäre aber federleicht und des Aufhebens nicht werth, wenn der Wille nicht positive, reale Hindernisse in die Welt setzte. Mit Schemen sich herumzuschlagen, wäre eine Albernheit. Schon aus diesem Grunde muß die Welt empirische Realität haben. Zudem kann man die Frage theoretisch auch so angreifen: Der Intellekt stößt an der Gränze der Anschauung auf etwas Fremdes, das wir vorläufig Objekt nennen wollen. So viel merkt er bald, daß er ohne dieses fremde Objekt gar nicht zur Anschauung käme, denn er selbst ist ja nur eine hohle Form ohne jeglichen Inhalt. Auf der Gränze kommen aber Zwei zusammen, die sich gegenseitig anschauen; nicht nur spiegelt sich das Objekt im Subjekt, was man gewöhnlich „Anschauung" nennt, sondern das Subjekt spiegelt sich auch im Objekt. Das Objekt ist nämlich der Wille, das Ding an sich, und dieser Wille erkennt sich im Subjekt oder Intellekt erst selbst. So ist nicht nur die Anschauung der Welt von Seiten des Subjekts eine subjektive, sondern auch die Anschauung des Subjekts von Seiten des Willens eine objektive Anschauung. Mit Beseitigung der Schopenhauer'schen Terminologie: Das Ich schaut das Du an, aber auch das Du das Ich. Das, was ich nicht sehe, sieht der Andere, der zuerst die Rolle der Natur spielte. Und aus allem Zusammensehen aller Ich und aller Du entsteht die universale, allgemeinmenschliche Anschauung, die nicht mehr persönlich subjektiv ist.

Am Rückhaltlosesten drückt sich unter den Neuesten über die absolute Subjektivität der menschlichen Anschauung Prof. J. Bergmann, früher in Königsberg, jetzt in Marburg, aus*), bei dem auch die Tendenz oder doch letzte Consequenz des Pseudo-Kantianismus in die Augen fällt. Bergmann sagt: Schon Augustin behaupte, die Existenz der materiellen Welt habe keine Gewißheit, nur das Selbstbewußtsein sei

*) „Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkt", von Dr. J. Bergmann. Berlin, Mittler, 1875.

sicher. Damit charakterisirt er treffend den Uebergang von der antiken zur christlichen Welt, und wir wissen jetzt genau, woher die Christlichkeit vieler Idealisten stammt, und was sie auch sonst noch „über Kant hinaus“, d. h. hinter Kant zurück, reaktiviren möchten oder würden, wenn man sie ruhig gehen ließe.

Cartesius tritt ihm dann energisch für das Augustinische Selbstbewußtsein als die alleinige Gewißheit ein. Allerdings war Cartesius der philosophische Luther, der aus heiliger Ueberzeugung repristinirte. Den Spinoza nennt Bergmann absolut spiritualistisch, indem ja die absolute Substanz sämmtliche Attribute percipiren müsse. Gewiß hat Spinoza die theologische Form bewahrt, aber dieses Percipiren ist auch ein lediglich formales, denn materiell percipirt die absolute Substanz absolut Nichts.

Die Quintessenz der Bergmann'schen Subjektivität, das Aeußerste, was seit Berkeley in der Philosophie riskirt worden, gipfelt in dem Satze:

„Die Welt ist eine Fiction — des Verstandes.“

So geht es jetzt dem Königsberger Generalgewaltigen zum zweiten Male. Erst klaubte ihm Fichte aus seinen subjektiven Anschauungsformen das absolute Ich heraus. Jetzt deducirt Bergmann aus denselben Formen den, nicht weltschöpferischen, wohl aber weltfingirenden Verstand! —

Das ist Eins. Die feste Burg, welche Kant der Erfahrung und somit allem Wissen gebaut hatte, wird niedergerissen; seine Phänomena, die wir in dem Rahmen von Raum und Zeit, durch den ins Innere des Gehirns dringenden Sehnerven unserer Begriffe mit Nothwendigkeit sehen mußten, werden in Berkeley'sche Dissolving views aufgelöst. Da aber wo der Hammer des Königsberger Thor zermalmend niedergefahren war, auf dem Gebiete der Metaphysik, Theologie und Weltflüchtigkeit, da wo er von den luftigen Tempeln der „reinen Vernunft“, d. i. „Vernünftelei“, oder Schwärmerei, nur Planken und Nägel übrig gelassen hatte, da wird eifrigst gehobelt und gezimmert an einem neuen babylonischen Holzthurm.

Man hat nämlich bei Kant eine schwache Stelle entdeckt, die „Lücke des Harnisches“ seiner eisernen Dialektik, und in dieser Lücke bohrt ihrer jetzt eine große Schaar mit der spekulativen Lanze oder

dem erkenntnißtheoretischen Speer herum, um durch dieses Loch eine Aussicht ins Jenseits zu gewinnen, und das alte Kantische Residuum: „Freiheit, Gott, Unsterblichkeit“ auf neue Rechnung zu übernehmen.

Schon bei der Aufzählung der Antinomieen der „reinen Vernunft“ vindicirt Kant den Thesen, im Gegensatz zu den Antithesen, ein praktisches oder moralisches Interesse. Er meint, wenn es sich ums Thun handle, halte sich der Mensch lieber an die Sätze: Die Welt hat einen Anfang gehabt — die Welt besteht aus einfachen Theilen — die Verursachung nach Naturgesetzen ist nicht die einzige — in der Reihe der Weltursachen ist irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen —, als an die gegensätzlichen Behauptungen. Doch geht es nicht ohne die bittere Bemerkung ab, das empfehle sich dem gemeinen Verstande nicht minder als der Eitelkeit und Gemächlichkeit der großen Menge. Bei den Gegensätzen laufe man eine gewisse Gefahr; wenn nämlich die Welt ohne Anfang, die Seele theilbar und verweslich wie der Stoff, unser Wille nicht frei, die Welt endlich ohne Urheber sei, so möchten leicht die sittlichen Grundsätze alle Gültigkeit einbüßen.

Nun merke man wohl, Kant läßt sich durch diese moralischen Bedenken keinen Augenblick dazu verleiten, jene Thesen der Eitelkeit und Gemächlichkeit für wahr zu halten oder auch nur auszugeben. Er erklärt vielmehr ausdrücklich, man könne sie nicht unter dem pomphaften Titel von eigentlicher Wissenschaft und wirklicher Vernunfteinsicht auftreten lassen. Der ganze anmaßliche Schein, der es mit den Weltbegriffen auf eine Erweiterung unseres Wissens abgesehen habe, löse sich in Nichts auf. Bei der Rückverfolgung von Ursache zu Ursache wäre höchstens eine Begränzung durch das Nichts oder das Leere herauszubringen, was unmöglich sei. Wenn auch die Natur nicht einer Verursachung durch Freiheit widerstreite, so sei damit weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit der Freiheit dargethan; die Freiheit bleibe vielmehr eine überschwängliche Idee, im Widerstreit mit den Erfahrungsgesetzen. Das Ideal eines höchsten Wesens endlich bedeute nicht das wirkliche Verhältniß eines Gegenstandes zu andern Dingen, sondern nur ein vorgestelltes Verhältniß unserer Idee zu den Begriffen der erscheinenden Dinge. Ueber die Existenz eines solchen Wesens aber herrsche völlige Ungewißheit. Versteige sich die Vernunft so weit, das bloße Geschöpf ihres Denkens für ein wirkliches daseiendes Wesen zu nehmen, so sei das reine Erdichtung.

Und nun folgen die Keulenschläge gegen den ontologischen oder

Wesens-, den kosmologischen oder Welt-, und den physiko-theologischen oder Naturordnungs-Beweis, von denen keine chirurgische Therapie Heilung bringen kann.

Höchst interessant ist dabei Kant's anthropologischer Rückschluß, daß die Idee eines höchsten Gedankendings nicht auf ein existirendes Wesen gehe, sondern nur auf den richtigen Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft. Wo wir in der Naturforschung wirklich Einheit erreichten, hätten wir es dieser Idee zu danken, die uns als Regel und Richtmaß diene; die reflektirende Urtheilskraft gehe von dem Gedanken der Zweckmäßigkeit, d. h. von der Idee der Angemessenheit oder Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit den Gesetzen unserer Vorstellung aus.

Die Untersuchung der transcendenten Ideen der reinen Vernunft hat so im ersten Hauptwerke Kant's ein durchaus negatives Resultat ergeben. Wir haben aber den Anklang an das Praktische oder Moralische deutlich vernommen. Dieser Anklang schwillt zum maßgebenden Tone in der „Kritik der praktischen Vernunft" (sollte heißen „reine aufs Praktische bezogene Vernunft"). Die „Metaphysik der Sitten", welche als Contre-Escarpe der „Praktischen Vernunft" vorgebaut worden war, ist harmlos; aber in der letztern, wie am Schlusse der „teleologischen Urtheilskraft" klafft die Lücke zur Freude der Epigonen.

Kant hat zwar ausdrücklich alle Zwecksetzung für „Vernünftelei" erklärt, und vom Freiheitsbegriffe, der mit dem Ich längst ad patres geschickt worden war, gesteht er geradezu, daß er nur vorausgesetzt werde, um das Verhältniß der reinen Vernunft zum sittlichen Willen des Menschen darzulegen.

Das Absolutum des freien Willens ist also nur eine Hypothese zu praktischen Zwecken; aber im weitern Verlauf geräth dieser Ausgang in Vergessenheit, und der Leser bewegt sich auf hypothetischem Gebiete, welches er allmählich mit erfahrungsmäßigem festem Boden verwechselt. Bekanntlich wird die Hypothese zu einer Moralphilosophie erweitert, wo „reine Vernunft" behauptet, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls der Lust oder Unlust, also unabhängig von allen erfahrungsmäßigen Vorstellungen und Bedingungen, durch die bloße Form einer allgemeinen Regel, den Willen unmittelbar gesetzgebend zu bestimmen. Ein solcher ganz vom Naturgesetze der Erscheinungen unabhängiger Wille heißt Freiheit.

Jetzt haben wir keinen festen Boden mehr unter den Füßen. Kant

erinnert zwar daran, daß dieser „Ueberschritt" kein Fortschritt zu einer andern Vernunftwissenschaft sei, daß vielmehr nur ein praktischer Vernunftglaube damit erreicht werden solle. Für die Vernunft, sofern sie auf ein Wissen gehe, seien Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes ganz müßige Anstrengungen, da das, was wir wissen können, sicher und ausgemacht sei.

Aber auch das wurde vergessen oder vielmehr in der Alternative Anker geworfen: ob uns reine Vernunft in Betreff dessen, was ich thun soll, etwa zu jenen Ideen führe, oder ob sie sich darauf beschränken müsse, zu bestimmen, was zu thun sei, wenn jene drei Ideen wirklich wären, als ob ...... Ferner: Der Begriff einer von der Erfahrung unabhängig den Willen bestimmenden Ursache sei im Gebiete des bloßen Erkennens zwar möglich, aber leer. Dieser leere und überschwängliche Begriff erhalte am Sittengesetz einen Inhalt; er bekomme nämlich willenbestimmende Wirklichkeit in Gesinnungen und Grundsätzen, ohne zu verstehen, wie der Begriff solcher Ursache zur Erkenntniß übersinnlicher Naturordnung führen solle.

Das war es. Wenn ein leerer, transcendenter Begriff durch eine gewaltsame Praktik Inhalt am Sittengesetze erhält, welches seiner Natur und seinem Wortlaut nach von der Vernunft (Gesetz) regulirte Erfahrung (Sitte, Sitz, seßhaft, Gewohnheit) bedeutet: dann steht nichts mehr im Wege, auch dem Erkenntnißsystem daraus einen Inhalt zu präpariren; denn in dem unmittelbaren Gebrodel der „Thatsachen des Bewußtseins" quirlen ja Theorie und Praxis, Erkenntniß und Wille, nach Wunsch durcheinander.

Und so geschah's. Kant selbst behauptet, das Sittengesetz oder der kategorische Imperativ, die absolute Autonomie des reinen guten Willens, werde in unserer Vernunft deutlich gedacht — nicht mehr blos empfunden und gewollt; folglich hat auch die Erkenntniß einen Inhalt bekommen —. Der leere und überschwängliche Begriff der Freiheit wird jetzt der Schlußstein des ganzen Gebäudes der reinen Vernunft, und in Folge dessen erhalten auch die andern überschwänglichen Vernunftideen, für deren Möglichkeit die blos erkennende reine Vernunft keine hinreichende Gewähr finden konnte, nachträglich eine wirkliche Anwendung im Felde des Uebersinnlichen.

Jetzt hilft es nichts mehr, daß diese Ideen blos in Absicht auf unsere Willensbestimmungen gelten sollen, ohne daß sie uns zum Schwärmen ins Uebersinnliche den mindesten Vorschub leisten könnten.

Jene Ideen haben fast durchgängig dafür gegolten, und heute mehr als je, daß sie das Urtheil der „Reinen Vernunft" vor dem Billigkeits-Gerichtshofe kassiren.

Inmitten alles Verclausulirens und halben Zurücknehmens figurirt weiterhin der Satz: Der Freiheitsbegriff sei der einzige reine Vernunftbegriff, der uns verstatte, um zum sinnlich Bedingten ein Unbedingtes zu finden und über die Erscheinungswelt hinaus zur übersinnlichen Ordnung zu gelangen, nicht erst aus uns selber hinauszugehen; denn es sei unsere Vernunft selbst, welche sich als dieses Unbedingte in Bezug auf Willensbestimmungen denke — wobei sie dann leider auch anderes Unbedingte, welches sie freilich seltsamerweise bedingt, fröhlich wieder einzuschleppen Veranlassung gibt.

Hier brechen wir ab. Wir beabsichtigen auch an dieser Stelle keine Rechtfertigung Kant's, die zweierlei bedingen würde: einmal die weitere Ausführung des Kantischen Gedankens selbst nach dem Verlaufe seiner Untersuchung, zweitens die Motivirung seiner auffallenden Methode. Unsere Absicht war lediglich, das im vorigen Buche am Schlusse berührte Kant-Räthsel noch spitzer zu formuliren, und gerade in dieser Zuspitzung den Entstehungsgrund der Nachkantianer aufzuweisen, insofern sie metaphysisch aufzubauen suchen, wo Kant im großen Ganzen eingerissen hat. Die Erklärung des Kant-Räthsels selbst sind wir genöthigt, abermals zu vertagen. Daß Kant nur den Schein gegen sich habe, können wir zum Voraus verrathen, aber eben so bereitwillig zum Voraus zugeben, daß sein einziger Grundfehler, was den Inhalt — nicht die Form — seines Systems betrifft, darin liegt, diesen Schein auf sich geladen zu haben. Die Mängel seiner Aesthetik sind Peccadillen gegen diesen Schein.

Schopenhauer, der Kant auf Berkeley zurückschraubte, dem die Welt ein Traum war, hat das Verdienst, da nicht mitgebaut zu haben, wo Kant wesentlich demolirt hatte, nämlich bei der Hereinschleppung reiner Vernunftideen am Schweife des Freiheitsbegriffes. Er ist vielmehr im Ganzen sehr correkt in Bezug auf die Kantische Moral. Seine Kritik des kategorischen Imperativs ist voller Geist und Verve; leider ist seine eigene Moral das conträre Gegentheil der Kantischen, also mindestens eben so unhaltbar. Wenn Kant den Willen zum Höchsten anspannte und wenigstens den empirischen Menschen an dem intelligiblen oder absolut-moralischen Menschen messen wollte, so lehrt

uns Schopenhauer, den Willen ganz aufzugeben, nicht mehr zu wollen. Ist jenes eine Ueberspannung, die Unmögliches vom Willen verlangt, und consequent den Menschen zur Verzweiflung treiben kann, so ist Schopenhauer's Moral die Abspannung, die Resignation auf alles Thun, die vollendete Verzweiflung an sich und an der Welt.

Die hyperkantische Psychologie*).

Empirisch nennt sich die neueste Psychologie, natürlich aus Respekt vor Kant. Die Erfahrung wird immer zuerst ins Treffen geschickt. Und allerdings kann man an Brentano's Psychologie psychologisch dreierlei „erfahren". Zunächst erfährt man, was ein Professor der zweitältesten deutschen Universität für Erfahrung hält und wie er diese Erfahrung handhabt. Sodann, wie viel Philosophie die liebe österreichische Jugend ordonnanzmäßig vertragen kann, wobei man an Liebig's heiligen Zorn über den „Zustand der Chemie in Oesterreich" vom Jahre 1838 gemahnt wird. Endlich erfährt man, daß man über den Gegenstand, wegen dessen man ein ganzes Buch aufmerksam durchlesen, nicht besonders viel erfahren hat.

In dem letzten Satze ist jedoch eine kleine Uebertreibung enthalten. Gerade der aufmerksame Leser bringt es nicht bis zum Ende des Buches, bei Weitem nicht; ein solches Mißgeschick hat nur der Beurtheiler, der aus gutem Gewissen zu sprechen wünscht, und der auf seiner Pirsche jeden Strauch abklopft, jeden hohlen Baum untersucht, ob sich denn gar nichts Genießbares im Umkreise des Gebirges auftreiben lasse.

Jeder andere Mensch wird schon bei folgendem Satz der Vorrede Halt und Kehrt machen: „Die Erfahrung allein gilt mir als Lehrmeisterin, aber mit Andern theile ich die Ueberzeugung, daß eine **gewisse** ideale Anschauung mit einem solchen Standpunkte wohl vereinbar ist." Das ist Universitätsphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

„Die Erfahrung allein" — was denn sonst noch, namentlich bei Thatsachen? — „Aber" — man erwartet: „aber diese Erfahrung will

*) „Psychologie vom empirischen Standpunkte", von Dr. Franz Brentano, Professor an der Wiener Universität. Leipzig, Duncker und Humblot. 1. Bd. 1874.

streng geprüft und nur in geprüfter Reihe zu Schlüssen verwendet sein; denn auch die Seherin von Prevorst, auch Luise Lateau werden unter die Erfahrungs=Thatsachen gereiht". Nicht so Hr. Brentano, er sagt uns noch vor Eröffnung seiner Untersuchungen, daß etwas Anderes, Verschiedenes „wohl vereinbar" mit der „Erfahrung" sei. Dieses „wohl vereinbar" liest sich akkurat wie: „Zur Noth geht's auch", oder: „Erschreckt nicht, lieben Christenseelen, ich bin nicht gar so schlimm".

Und in der That ist er nicht so schlimm, als das prosaische Wort „Erfahrung" vermuthen lassen könnte. Er „vereint" nämlich mit seiner Lehrmeisterin eine „Ueberzeugung" — die er zum Voraus in der Tasche hat, in Compagnie mit Andern besitzt, ein Amulet, einen Talisman wider die böse „Erfahrung", und dieses Arcanum gegen das mal' occhio ist eine „gewisse ideale Anschauung". Der empirische Hr. Brentano ist also zugleich auch Idealist, aber nicht direkt und brutal, sondern nur so gewissermaßen, bis zu einem „gewissen" Punkte, so was man in den Coulissen der Theologie etwa einen „gemäßigten Supranaturalisten" nennt.

Sonach lautet das Recept zur neuesten Universitäts=Psychologie:

Rec.: Experientiae purae Sesquilibr.
Intuitionis cujusdam ad libitum.
Misce cum persuasione.
Jede Vorlesung ein Tasse voll zu nehmen.

So gestaltet sich an der Schwelle des Buchs die Psychologie als Pharmaceutik. Wir wissen jetzt bereits, daß „Erfahrung" in der einen Büchse, „Anschauung" in der andern steckt.

Und das ist in allem Ernste das wissenschaftliche Fundament des Hrn. Brentano. Er erklärt weiterhin ganz trocken: Die Naturwissenschaft hat es mit „Körpern" zu thun, die Psychologie mit der „Seele", die Metaphysik ist das Dritte. Womit es die Metaphysik zu thun hat, nachdem die Welt weggegeben, das erfahren wir freilich nicht. Da aber Hr. Brentano für jetzt ausschließlich Psycholog ist, so würden wir ihn in einem Examen fragen, nicht ob er je eine „Seele" gesehen, denn er behauptet natürlich die Unsichtbarkeit dieses Wesens, sondern ob er jemals einen Körper zu Gesichte bekommen, einen puren, von jeder Seelenhaftigkeit entblößten Körper?

Der alte Aristoteles steckt zwar noch theilweise im theosophischen Dualismus, widerspricht sich auch da und dort in den Büchern, die seinen Namen tragen; aber wie gescheidt ist doch die Stelle aus De anima, die

Hr. Brentano selbst citirt: die Seele sei gleich der πρώτη ἐντελέχεια oder ἐνέργεια, der ersten Wirklichkeit eines Lebendigen, dem Lebendigen als Thätigen! Das heißt doch, in's ganz Verständliche übersetzt: die Seele ist das Leben, und das Leben ist Thätigkeit.

Derselbe Aristoteles wird fast noch deutlicher, wenn er sagt: „Lebendig ist, was sich nährt, wächst, zeugt und empfindend und denkend sich bethätigt, oder auch nur zu irgend einer von diesen Leistungen fähig ist". (Dieses „irgend eine" kann sich natürlich nur auf den Anfang der Reihe beziehen, da beim Empfinden und Denken das Sichnähren, Wachsen und Zeugen eingeschlossen ist)

Aber auf dieser breiten psycho-physischen Bahn des Aristoteles verharrt unser Seelenkundiger nicht. Nennt er doch des trefflichen W. Wundt „Physiologische Psychologie" naserümpfend eine „minder glückliche Bezeichnung". Er findet vielmehr, daß man das Körperliche mehr und mehr auszuschließen habe, um der „Seele" — fast hätten wir gesagt „auf den Leib zu rücken". Und das ist allerdings richtig: je mehr man ausschloß, desto „geistiger" wurde man. Je mehr man der Physiologie zuschob, desto schemenhafter, bis zum „Klopfen", die Psychologie. Nur daß leider der wahre Geist sich zur Physiologie schlug und die Naivität auf Seiten der Psychologie blieb. In der That braucht sich der abstrakte Psycholog nur in sein „inneres Bewußtsein" einzuspinnen, um alle Thatsachen dieses Bewußtseins für „evident", für die einzige Wahrheit zu halten: so befindet er sich bald in einem Institute voll „fixer Ideen".

Man sehe aber auch, wie herrlich weit es Hr. Brentano bringt. Sein ganzes Werk theilt sich in sechs Bücher, über die er uns zum Voraus Rechenschaft ablegt. In den ersten fünf Büchern wird abstrakte Psychologie getrieben, d. i. „gesponnen"; dann soll „das letzte Buch von der Verbindung unseres psychischen (Organismus!) mit unserem physischen Organismus handeln, und dort werden wir uns auch mit der Frage beschäftigen, ob ein Fortbestand des psychischen Lebens nach dem Zerfall des Leibes denkbar sei".

Nachdem die „Seele" fünf Bücher lang als „Thätigkeit des Körpers" gewaltet und gewirkt hat, fällt ihr zuletzt ein, sich auch einmal nach diesem „Körper" umzusehen, ja sie kommt auf die schlaue Vermuthung, daß sie vielleicht mit diesem „Körper" in „Verbindung" steht, und sie findet es angemessen, von dieser Liaison auch ein Wörtchen zu sagen. Da die „Seele" so im Zuge ist, wird sie am Ende die Frage

entscheiden, ob sie nicht den erst im sechsten Buche herbeigerufenen „Körper“ wieder in Gnaden entlassen könne, und ob es dann nicht „noch so“ sei, wie — in den ersten fünf Büchern des Hrn. Brentano. Das Experiment des neuesten Zauberers Philadelphia — es kommt erst im zweiten Bande — wird gewiß sein Publikum finden. Lichtenberg hätte sich krank gelacht, wenn er gelesen hätte: „Hr. Philadelphia wird die „Thätigkeit des Körpers“ auf den Tisch legen, den „Körper“ todtschlagen und die „Thätigkeit“ allein übrig behalten. Er wird diese „Thätigkeit“ bei seinem Publikum herumpräsentiren. Hr. Philadelphia ist fest überzeugt, durch dieses neueste, letzte und größte Kunststück der übernatürlichen Magie selbst den Erfinder des „Unbewußten“ in Schatten zu stellen“.

Sieht man sich die Methode des Hrn. Brentano an: Fünf Bücher „Seele“ ohne „Körper“, dann ein Buch „Verbindung“, so ist man auf die Scheidung vorbereitet und von der Unsterblichkeit — der Träumerei tief durchdrungen. Erwägt man ferner seine Ordnung der drei Grundklassen psychischer Thatsachen: Zuerst die Vorstellung, dann das Urtheil, endlich die Liebe, so daß die Welt des Menschen mit der Vorstellung, idealen Anschauung, kurz mit dem „Geiste“ beginnt, während jeder Elementarschüler fragt: Vorstellung von Was? es muß doch ein Objekt da sein: so ist man abermals von der Unzerstörbarkeit und Ewigkeit der — Geisterseherei überzeugt.

Liest man dagegen das einfache Geständniß: „Physische Reize sind es, welche die Empfindung hervorrufen“, so wird man stutzig; denn was soll die „Thätigkeit“ anfangen, wenn sie nicht mehr „gereizt“ wird, wenn das „reizende“ Leben erloschen ist? Und mit dieser ketzerischen Lymphe im Oberarm liest man weiter und stößt endlich auf die Behauptung: man könne auch „ohne Seelensubstanz weiter leben!“ Was? ruft man aus, sogar ohne „Seele“, nachdem die Körpersubstanz sich in ihre Atome aufgelöst hat! Das heißt denn doch wahrlich, sein' Sach' auf Nichts stellen. Aber Hr. Brentano befriedigt unsere brennendste Neugier nicht, das kommt erst im sechsten Buche; er entläßt uns mit dem Isisspruche: „die Unsterblichkeit des Lebens“ sei auch etwas. Das freilich hatten wir längst vor aller Psychologie gewußt, das sagen uns die „krassesten Materialisten“.

In unserer Unsicherheit und Ungewißheit über die Tragweite des letzten Winkes erinnern wir uns an die „gewisse ideale Anschauung“, deren Maß und Grad uns leider unbekannt sind, von der wir

nur wissen, daß sie keine absolute sein soll. Das „gewisse" steht vorläufig im Belieben des Hrn. Brentano; der Idealismus ist sein subjektiver Brentano'scher Idealismus. Es fehlt uns somit jeder Kanon, jedes Kriterium.

Ja, wenn noch diese „ideale Anschauung" der „äußeren Welt" entnommen wäre, dann würden wir den Mangel einer Begriffsbestimmung begreifen. Aber auch Hr. Brentano huldigt dem Hume-Berkeley-Schopenhauer'schen Nihilismus, daß die ganze äußere Welt lediglich unser „Phänomen" sei, daß wir in Wahrheit von dieser „äußeren Welt" nichts behaupten können. Wahrheit soll auch nach ihm nur in der „inneren Welt" herrschen. „Die Phänomene der inneren Wahrnehmung, wie sie erscheinen — dafür birgt die Evidenz —, so sind sie auch in Wahrheit". — Wie viel diese traurige Gespensterphilosophie, die sich melancholisch von der „äußeren Welt" in die „innere" zurückzieht und sich, anstatt mit wirklichen Dingen, mit Fiebergesichten herumschlägt, zur Misère unserer politisch-socialen Zustände beigetragen hat, das gehört nicht hierher und muß auf einem anderen Blatte stehen. Wir haben es hier nur mit einer psychologischen Einbildung zu thun, und sind höchlich erstannt, sie nicht selstgewisser auftreten zu sehen, da ihr ja Alles „evident" ist.

Hr. Brentano, Dr. phil., o. ö. Professor an der Wiener Hochschule, wann beginnt die sogen. „innere Wahrnehmung"? Vor der „äußeren" oder nach ihr? Nehmen Sie einmal Ihren Kopf zusammen, denken Sie endlich einmal bis zu Ihrer Nasenspitze! Hätte jemals ein sterblicher Mensch, ein Aristoteles, Leibniz, Locke, Hume, Kant oder Herbart, eine einzige „innere Wahrnehmung" gemacht, wenn er nicht durch die primitive, unumgängliche, unausweichliche, stoßende, schlagende, stechende, beißende „äußere Wahrnehmung" zu sich selbst gebracht worden wäre? Wären nicht die Heroen der Wissenschaft und des Gedankens lauter Kaspar Hauser geblieben, ohne den fortwährenden, unwillkürlichen Contact, Reibung, Zusammenstoß, Aktion und Reaktion Ihrer „phänomenalen" Welt? Wäre jemals ein Schluß auf das „innere Bewußtsein" möglich geworden, wenn die Dinge und Personen der Welt uns nicht gedrillt hätten? Ist unser psychischer Schluß etwas anderes als ein Rückschluß? Sind denn wir, unsere Person, unser Leib mit seiner immanenten „Thätigkeit" etwas mehr, etwas Anderes als die „äußere Welt", gehören wir nicht leibeigen diesem großen Zusammenhange an? Dann aber sind

auch **wir** nach Ihrer Ansicht eitel „Phänomene“, von denen wieder „wir“ gar nichts wissen können, nicht einmal so viel als nöthig wäre, um uns für „Phänomene“ zu erklären; denn wie kann ein Phänomen, ein bloß Erscheinendes, sich auch nur selbst erscheinen? Zum Erscheinen gehören doch zwei, Einer oder Etwas, das erscheint, und Einer oder Etwas, dem es erscheint. Dann hören Sie auf zu dociren und zu schreiben; so lange Sie aber dieses thun, glauben Sie an die **Wirklichkeit** der vor Ihnen sitzenden „thätigen Leiber“, glauben Sie an die **Existenz** von Papier, Lettern und Druckerschwärze, kurz benehmen sich gerade, als ob Sie in einer **wirklichen** Welt lebten.

Doch es ist genug und wäre schon zu viel, wenn es sich nicht darum handelte, in Hrn. Brentano eine ganze Klasse, den Typus der durchschnittlichen Schul-Philosophie neuesten Styles zu zeichnen, die bei Lichte betrachtet, in ihren eigenen Widersprüchen sich erwürgt, an ihren eigenen Voraussetzungen erstickt. „Empirie“ wird großmüthig auf die Etikette geschrieben, als fürchte man sich nicht vor der Berührung mit den wirklichen Dingen. Und dann stellt sich heraus, daß die ganze Empirie in der Aufschichtung von längst bekanntem Material besteht, welches an sich selbst der gründlichen Prüfung und der Zurückführung auf sein Nervensubstrat bedürfte. So wurde ja auch die Medicin lange genug „empirisch“ betrieben, d. h. man quacksalberte nach der Schablone. Von einem Eingehen auf den Grund der Erscheinungen und Wirkungen, von einer Untersuchung des Organs und des Organon war weder hier noch dort die Rede. Jede weitere Frage wurde einfach durch die Behauptung abgeschnitten: Es ist so, es ist „evident“. An dieser Sorte von Empirismus sind Viele vor der Zeit gestorben, körperlich und geistig.

Wie tief blickte doch der alte, echte Kant, als er sagte und klagte: Bei den psychischen Phänomenen fehle die Dimension der **Räumlichkeit**. Ja wohl, diese Dimension muß herbei, damit eine Wissenschaft entstehe, und diese Dimension wird herbeigebracht — im physiologischen Laboratorium.

Erst einmal dort gründlich geforscht, hernach wollen wir weiter mit einander reden.

Die neueste Gott- und Weltanschauung*).

„Erfahrungsgemäß“ — das hat der Alte richtig durchgesetzt, ohne ein dickes Bündel „Erfahrung“ unter dem Arme präsentirt sich Keiner mehr. Nur daß das Erfahrungsgemäße auch „zeitgemäß“ sei, daß es gewissen Bedürfnissen entgegenkomme, gewissen Rücksichten Rechnung trage! Es thut uns leid, so von einer edlen und feinen Natur reden zu müssen, die ihre Feinheit in ästhetischen Forschungen bekundet hat, die aber dem Begriffe einer neuen „Weltanschauung“ durchaus inadäquat ist.

In der That, sehr „zeitgemäß“: ein „neues System“, eine noch nicht dagewesene Philosophie, veranlaßt durch den .... Altkatholicismus! Ueber diese HH. Döllinger und Friedrich und Huber, Schulte und Reinkens und Michelis! Das haben sie jetzt auch noch auf dem Gewissen. Den „unfehlbaren“ Pius mögen sie nicht, dafür laden sie sich eine neue „Gott- und Weltanschauung“ auf den Hals. Und Zeising fragt sie gar nicht einmal, ob sie ihn haben wollen. Man höre nur, was er diesen unschuldigen Lämmern zumuthet:

„Vieles und Wichtiges ist in dieser (reformatorischen) Hinsicht schon geschehen, doch hat man die Sache noch nicht vom tiefsten Grunde aus angegriffen; namentlich ist in der Polemik der altkatholischen Bewegung, aus leicht erklärlichen und in mehrfachem Betracht zweckgemäßen Gründen, noch nicht mit der nothwendigen Entschiedenheit und Schärfe hervorgehoben und zur Geltung gebracht, daß es überhaupt eine unmittelbar göttliche Wahrheit und Machtvollkommenheit in dem Sinne, wie die römische Kirche sie beansprucht, auf Erden gar nicht gibt, daß vielmehr alle Lehren und Machtbefugnisse derselben ganz eben so, wie die der Wissenschaften und Staaten, rein menschlichen und weltlichen Ursprungs sind, mithin seitens ihres Ursprungs auch nicht um ein Haarbreit mehr Anspruch auf eine höhere Autorität besitzen, seitens ihrer Nachweisbarkeit und zweifellosen Gewißheit aber auf einer ungleich tieferen Stufe der Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit stehen, ja grade in den-

*) „Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche. Eine Gott- und Weltanschauung auf erfahrungs- und zeitgemäßer Grundlage“, von Adolph Zeising. Wien, 1873, W. Braumüller.

jenigen Behauptungen, auf welche das Papalsystem das größte Gewicht legt, als schlechthin bodenlose Irrthümer und verwerfliche Anmaßungen nachzuweisen sind."

Wohl bekomm's den HH. Michelis, Reinkens und Schulte, Huber, Friedrich und Döllinger! Wir wollten nur constatiren, daß Zeising seine „Gott- und Weltanschauung" à propos de cérises aufgezimmert hat. Kommen wir zu den Präliminarien des „Systems".

Zeising gibt den schroffen Gegensatz zwischen „kirchlichen und wissenschaftlichen Wahrheiten" vollkommen zu; er hat eine encyclopädische Kenntniß von den Naturwissenschaften und deren neueren Resultaten, und der Leser glaubt sich schon auf rationellem Boden zu befinden, wenn er die „Grundzüge einer Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage" zu sich nimmt. Der Leser beißt um so sicherer auf die Angel, als ihm vorher gesagt worden ist, daß die „religiösen Wahrheiten" sich mit „Begriffen, Erscheinungen und Ereignissen beschäftigen, welche in das Gebiet des Uebersinnlichen fallen, ja sich in die Regionen der über die menschliche Vernunft und Fassungskraft hinausgehenden Vorstellungen verlieren", als ihm das ausdrückliche Zugeständniß gemacht worden, daß „bei den Vorstellungen von Gott und der Dreieinigkeit, Engeln und Teufeln, Himmel und Hölle, von der Unsterblichkeit der Seele, dem jüngsten Gericht, der unbefleckten Empfängniß, den Wundern der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, den Wunderthaten der Apostel, Heiligen und Heiligenbilder, der Transsubstantiation rc. keine Gleichheit zwischen Subjekt und Prädikat bestehe, was doch das Kriterium der Wahrheit sei". Zur Vollendung der Sicherheit des Lesers führt Zeising an, daß die älteste Urkunde des Neuen Testaments nur bis ins vierte Jahrhundert zurückreiche, und daß es 80,000 Varianten zu diesem Texte gebe.

Unbedachtsamer Leser! Er hat übersehen, daß „beide streitenden Theile, um über den gegenwärtigen Kampf hinauszukommen, einander **Concessionen** machen müssen". Concessionen? Die Wissenschaft? Ja wohl, und welche Concessionen! Die Wissenschaft soll zugeben, daß es nicht blos Wissenschaft gibt, sondern auch ein „unmittelbares, noch nicht zu völlig klarem Bewußtsein entwickeltes Gefühl", welches „wenn auch nur in vorahnender Weise das Wahre zu erfassen vermag". Mit einem Worte, die Wissenschaft soll die Versöhnung damit beginnen, daß sie sich selbst aufgibt! Oder die Wissenschaft muß jenes noch un-

klare Gefühl als eine positive Thatsache anerkennen und es folglich zu ihrer Domäne schlagen, d. h. wissenschaftlich von ihm reden. Die Anthropologie ist aber keine „Concession"!

Wozu aber Alles das, wenn das Zeising'sche „neue System", welches doch den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, Alles ins Gleiche bringt? Oder hätte Zeising, „wenn auch nur in vorahnender Weise", die Wahrheit erfaßt, daß seine Wissenschaft eine verstümmelte, verkümmerte, kurz keine Wissenschaft ist? Man verzeihe die Alternative.

Der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" stellt Zeising eine andere „vom Standpunkt der Philosophie" entgegen, und da geht denn richtig der alte scholastisch-spekulative Gallimathias wieder los. Die Menschheit hätte mit den „höchsten" d. i. allgemeinsten „Begriffen" angefangen, die ihr als die „nächsten und faßlichsten erschienen" seien (etwa wie man in der Kleinkinderschule mit der Hegel'schen Logik anfängt und im Fröbel'schen Kindergarten mit Kategorien „spielt"). So stand nach Zeising an der Wiege der Menschheit, als dem Erdenkloß Luft zuerst aus der Nase ging, oder als der Urneffe des Schimpanse die ersten artikulirten Laute hervorstieß, Parmenides mit dem „allgemeinsten Begriff, der jeder Begränzung ermangelt", mit dem „Sein", welches Sein nach Thomas v. Aquino auch wirklich ist! Hat man erst dieses „Sein" als begrifflichen Urschleim, glücklich herauspракticirt, so ist mit Hülfe der „Dialektik" alles möglich geworden, auch die „allgemeine Geisteskraft, von welcher der menschliche Geist nur ein kleiner Bruchtheil". Der „Geist" wird dann, aller Naturwissenschaft zum Trotz, etwas an und für sich, das für nothwendig erklärte „materielle Substrat" ist zum Teufel, die „rein geistigen und übersinnlichen Objekte" (!) schwimmen auf dem Wasser der logischen Sündfluth munter einher, und die naturwissenschaftliche Weltanschauung wird durch die philosophische „ergänzt", lies: vernichtet.

Früher hieß es, die Welt gehe nach den „ewigen Gesetzen geregelter Bewegung". Jetzt treten „ewige Vernunftgesetze" hinzu. Die „Vernunftgesetze" sind andere als die kosmischen Gesetze; entweder herrscht also im Kosmos keine Vernunft, oder die Vernunft lebt außerhalb der Welt, in der Einbildung, im Fiebertraum, sie ist ein Gespensterspuk.

Wie das Aeffchen sich am eigenen Schweife aufhängt und dann tiefer und tiefer hinabbalancirt, so hängt sich das „neue System" an das „oberste Sein" und schwingt sich vermittelst der „logischen Zer-

gliederung der Begriffe" von Parmenides herab zu Heraklit, von der „Qualität" zur „Substanz", von der „Substanz als Kraft und Stoff" zur „Substanz als Geisteskraft", als „wägbare Materie", als „Naturkraft", von da zur „Individuation" und endlich zum „Leben". Da hilft kein Widerstreben, die Wirklichkeit muß sich ihm ergeben; es fabricirt sie aus dem „reinen Gedanken", wie die Ideologen bis auf Hegel von je gethan.

Aber was sagt denn die „Naturwissenschaft" zu alle dem? O, der Naturwissenschaft wird eine charmante Volte geschlagen, daß ihr Hören und Sehen vergeht. Die Wärme, die Elektricität, der Magnetismus sind „imponderable Elemente" (!). Wie wäre es, wenn wir diese „Imponderabilien" „immaterielle Elemente" nennten? Der Leser merkt so was wohl gar nicht, im Nu ist die Hexerei vollbracht. Durch diese „unmateriellen Stoffe" wird „die Materialität der organischen Stoffe zwar nicht paralysirt, aber doch auf ein Minimum reducirt". Wir sind also auf dem Wege zu „rein geistigen Erscheinungen", aber doch noch nicht ganz am Ziele. Ein neuer Ansatz! Es „muß angenommen werden" — so dekretirt Zeising — „daß außer den Imponderabilien noch subtilere und beweglichere Modifikationen der allgemeinen Substanz" vorhanden sind, und daß diese subtilsten Wesenheiten wieder „auf die Imponderabilien eine sublimirende Wirkung ausüben", so daß endlich die „physiologischen Processe zu Empfindungen und Gefühlen, sodann zu Vorstellungen, Begriffen und Gedanken und endlich zu freien Entschlüssen und Willensakten **geläutert** werden". So leicht ist die Sache, und so bequem entsteht ein „neues System" der „Gott- und Weltanschauung!"

Adolph Zeising ist Physiologe; er findet, daß die organisirte Materie Eindrücke behält, die durch Reflexbewegungen sich erneuern: geschwind erklärt er, da müsse ein „Geistchen" dahinter stecken, wie der Wilde, der zuerst Wasser kochen sieht. Und so wird Adolph Zeising „Philosoph" und setzt die Welt durch sein „System" in Erstaunen.

Jetzt ist das „geistige Princip" fertig, welches zunächst die Materie „durchwallet" und „zuletzt sich frei über dieselbe erhebt". „Kraft und Geist" sind jetzt Dinge für sich; es gibt „rein geistige Kräfte", „immaterielles Selbstbewußtsein". Und was in uns wahr ist, sollte das nicht auch außer uns Existenz haben? Warum nicht? „Auch die scheinbar geistlose Natur muß von einem unserm Geist urverwandten

Geist durchdrungen sein", und die „Hypothese" ist wohl nicht „allzukühn", daß sich im „Aether" subtile Substanzen finden, welche das „substanzielle Substrat" der den „Makrokosmus durchwallenden Vernunft" bilden. O Hartmann, hilf uns mit dem „Unbewußten" gegen diese „gottvolle" Substanzialitäts-Filtrirmaschine!

Da ein „Gott" im „Aether" haust, gerade wie die Lerche im Aetherblau schwebt, der Mensch „überwiegend Geist" geworden ist, so werden die „Imponderabilien" gleich dem Mohren entlassen, und es tritt der „Urkeim von vorherrschend geistigem, ätherhaltigem Charakter" als des Pudels Kern hervor. „*Das Gehirn ist ein Produkt des Denkens*", nicht der Gedanke ein Produkt des menschlichen Hirns. Die Welt der Natur ist durch das metaphysische Abrakadabra auf den Kopf gestellt; der *Dualismus*, gegen den sich Zeising vergeblich wehrt, ist in umgekehrter Gestalt proklamirt.

Der Spiritus ist essentia pura, obgleich die „Lebenskraft" und die „Seelensubstanz" perhorrescirt werden; denn die „Philosophie erblickt das wesentliche Sein der Welt in einem *Uebersinnlichen, rein geistig zu Erfassenden*".

Darwin ist zwar ein verdienstvoller Forscher, aber die Probe „*durch künstlich bewerkstelligte Wiederholung des Entwickelungsprocesses*" (das verlangt allen Ernstes Zeising!) bleibt er uns schuldig. Als ob es so schwer wäre, den Beweis der Wahrheit des Darwin'schen Systems aus dem Begriffe des „Lebens", der „Individuation", der „Naturkraft" ꝛc., ganz nach Zeising'scher Ontologie herzuleiten!

Also *machen* müssen wir es, um es zu *beweisen*. Kann man einen Magnet „machen"? Kann man gravitirende Weltkörper „machen"? Es kommt gar nicht darauf an, ob jemals ein Klümpchen organischer Materie „gemacht" wird. Die Zustände, unter denen solche Materie, etwa auf tiefstem Meeresgrunde, zuerst sich bildete, lassen sich nicht „machen". Das „Machen" ist grade der plump mechanistische Begriff, aus dem sich auch der Gott als Weltfabrikant herleitet. Die Wissenschaft hat genug an dem empirisch bestätigten Gesetz.

Wenn es die „Philosophie" so weit gebracht hat, die *Immaterialität* als metaphysisches Wesen wieder herzustellen, so wird sich doch auch mit der Theologie und dem Katechismus ein Abkommen treffen lassen. *Sein = Gott. Christenthum* sogar naturwissenschaftlich correkt, denn es ist „*die vollkommen harmonische*

Einheit von Natur und Geist". „Dreieinigkeit", ein durchaus metaphysischer Begriff, das Verhältniß der drei Hypostasen unter sich. „Persönlichkeit Gottes" — nichts leichter als das. Man höre, und wem das Staunen noch nicht vergangen ist, der staune nach Herzenslust!

„Bekanntlich bedeutet persona zunächst eine Maske, sodann die Rolle eines Dramas und den Schauspieler, der sie spielt, also ein Individuum, welches andere Individuen als es selbst darstellt, dieselben vergegenwärtigt, und — wenn er wahrhafter Künstler ist — in sich zugleich verklärt und idealisirt. Ein solcher Schauspieler ist nun aber unbewußt und unwillkürlich jeder Mensch, nur daß er nicht grade dieses oder jenes Individuum, sondern gleichzeitig alle Individuen agirt und reproducirt, die er oder so viel er von ihnen in sich aufgenommen hat . . . Und grade in der eigenthümlichen Art und Weise, wie er fremde Persönlichkeiten mit sich gemischt und in sich verarbeitet hat, wird seine eigene Persönlichkeit bestehen. — Verhält es sich nun so mit der menschlichen Persönlichkeit, was verbietet uns, auch dasjenige Sein, welches uns als der einheitliche Inbegriff alles Einzelnen in der Welt gilt, als eine Persönlichkeit zu denken?" Ergo, die Zeising'sche Logik verlangt es so: Gott ist der größte Schauspieler. Wir sind wieder bei dem „kühnen Unternehmen" Schelling's angelangt, „die höchste der Wissenschaften in eine neue Bahn einzulenken, in die Bahn einer die bloße Vernunfterkenntniß überschreitenden positiven Wissenschaft" (Hubert Becker's „zu Schelling's hundertjährigem Geburtstage").

Auf „Seele" und „Gott" reimt sich „Unsterblichkeit", der alte Abfall von der Kantischen Tafel, wie ihn Tiedge und die „Stunden der Andacht" als populäres Menu für die Volksküche aufgetragen haben.

Wir möchten schließen, das Buch zuschlagen, die Feder wegwerfen.

Zeising leidet's nicht, von Ungeheuerlichkeit stürzt er sich in Ungeheuerlichkeit. Nachdem wir Alles überstanden haben, was ein edles Herz ertragen kann, schlägt uns Verfasser mit der Behauptung vor den Kopf: Nicht „Wissenschaft und Kirche" bildeten den größten Gegensatz, sondern „Staat und Kirche". So ernst nimmt ein „Philosoph" den nach langem Einverständniß ausgebrochenen häuslichen Zwist und die bekannten Polizeimaßregeln des „Kulturkampfs". Erst das Dogma vom 18. Juli 1870 hat dem Staate und dem Staatsmenschen Zeising die Augen geöffnet. Die Wissenschaft weiß schon länger und viel mehr von diesen und verwandten Dingen zu sagen.

Und die Radikalkur, die der Staatsmensch vorschlägt? „Nationalkirche", d. h. „Staatskirche", staatliches Dogma, parlamentarisch zu votiren. Nicht nur der Steuerzahler soll sich der Majorität fügen, auch der Gläubige oder Ungläubige; das innerlichste Ich, das letzte Heiligthum des Menschen, soll seine „Regulative" bekommen. So etwas hat sich Platon in der „Republik" nicht einfallen lassen, und Platon war mehr als Ihr. „Ich gehe zum Andreas", d. h. man wäre versucht, zur Centrumspartei, zu Ledochowski, zu Pio nono, zum Teufel und seiner Großmutter zu gehen.

Das ist nun aus den Bedingungen geworden, die Zeising zu Anfang der Religion stellte: „daß nichts als unumstößliche Wahrheit gelehrt und geltend gemacht werden darf, was mit den festgestellten Resultaten der Wissenschaft, z. B. mit den mathematischen Wahrheiten, den nachweisbaren Naturgesetzen, den Grundgesetzen der Logik, den allseitig und widerspruchslos beglaubigten Thatsachen der Geschichte u. s. w., schlechterdings unvereinbar ist".

Da hätte denn doch Einer glauben sollen, das Thor sei hermetisch gesperrt; denn eine einzige jener vier Schildwachen genügt vollkommen, um jeder bestandenen und bestehenden positiven Religion den Eingang zu wehren, und die Zeising'sche „Gott- und Weltanschauung" obendrein als höchst verdächtig per Schub in ihre Heimath zurückzubefördern.

Das Beste was uns von altkatholischer Seite geboten wird, ist immer von Frohschammer. Wo er die Wissenschaft gegen Rom vertheidigt und wider die Anmaßungen der Jesuiten-Pfaffheit zu Felde zieht, da spürt man nichts vom katholischen Theologen, da macht er Concessionen, deren Pathos eine große Tragweite hat. Frohschammer spielt sich auch nicht als „Philosophen" auf, der ein „neues System" in der Toga trage. So liest sich sein Buch wider Strauß, „das neue Wissen und der neue Glaube", fast durchgängig als die Aeußerung eines gelehrten, gebildeten und versöhnlichen Mannes.

Kommt es jedoch zu dem eigentlichen Hic der Streitfragen, so tritt auch Frohschammer den alten Fleck, nur nicht grade so bäuerlich trampelnd wie sein College Michelis. Er ist z. B. durchaus unklar über den Begriff „mechanische Entstehung", indem er sich unter „Mechanismus" Mechanik vorzustellen scheint, wo ihm dann freilich der fabricator mundi fehlen muß. In der That sind die HH. Froh-

schammer und Michelis die wahren Mechanisten, weil sie einen Mechaniker, etwa Rousseau's Uhrmacher, gebrauchen, um die Welt in Gang zu setzen und darin zu erhalten.

In einer längeren Besprechung von Tyndall's Rede zu Belfast*) geht Frohschammer so weit, von den Vertretern der Descendenzlehre in Deutschland zu sagen: „Man huldigt dabei offenbar dem Grundsatz: „„Was wir nicht wahrnehmen (auch mit dem Mikroskop nicht), das existirt nicht““. Er würde wohl in großer Verlegenheit sein, diesen Satz durch Exempel zu erhärten. Viel schlagender trifft der umgekehrte Satz gewisse andere Herren: Was wir nicht wahrnehmen, gerade das existirt.

Das Mikroskop hat sich bereits als ein höchst gefährliches Ding herausgestellt, und die Forschung sagt: Das Mikroskop wird weiter helfen. Aber gewisse Herren, die vielleicht einmal einen Floh oder ein Mückenbein hundertmal vergrößert sahen, wissen Alles viel besser ohne Mikroskop.

Die wiedererstandene Metaphysik.

Ich würde dieses Kapitel mit einem Pater peccavi beginnen, wenn Hr. Dr. Windelband, bisher Docent an der Universität Leipzig, nicht ein allzujunger Mann wäre. Seit langen Jahren in kulturhistorische Studien vertieft, hatte ich die Erscheinung dieses jungen Denkers übersehen, und so kam es, daß ich ihn in der Einleitung zu meinem „Feuerbach“ etwas obenhin behandelte. Da ich ein geschworner Feind aller Ungerechtigkeit bin, so sage ich also: Fili, peccavi.

Hr. Dr. Windelband hat im Jahre 1873 eine sehr interessante und dabei höchst bescheidene Habilitationsschrift veröffentlicht**), und von dieser soll hier die Rede sein. In manchen Dingen stimmt sie mit meinen längst gehegten und formulirten Ansichten überein; in andern Dingen weiche ich von ihr ab, und grade diese Abweichungen sollen mir Veranlassung zu einigen Erörterungen geben.

Hr. Windelband erklärt angesichts der abgethanen Immanenz- und Identitätsphilosophie: „Es scheint auch in der Wissenschaft so zu

*) Beilage zur Augsb. Zeitung, Nr. 9, 1875.

**) „Ueber die Gewißheit der Erkenntniß. Eine psychologisch-erkenntnißtheoretische Studie“ von Dr. Wilh. Windelband. Berlin, 1873, F. Henschel.

sein, daß nach dem Bankerott in frischer Thätigkeit eine neue Blüthezeit hereinbricht". Er constatirt ferner, daß, nachdem sich die Naturwissenschaft gegen die Philosophie vollkommen ablehnend verhalten, in neuester Zeit sich ein fruchtbares Verständniß zwischen beiden Zweigen der Wissenschaft anbahnen zu wollen scheine, und fährt dann trefflich also fort:

„Einen Theil des Verdienstes daran trägt die Philosophie selbst. Die Zeit ist vorüber, wo diese dem Phantom einer schöpferischen Erkenntniß in der blauen Luft der Einbildungskraft nachjagte. Das Wachs an den Flügeln des neuen Ikarus ist geschmolzen, und ein Meer von stolzen gewaltigen Gedanken wird ewig den Namen des deutschen Idealismus tragen: die Philosophie aber, von der dieser Ikarus nur eine Erscheinungsform war, rettet sich auf festeren Boden und hat es eingesehen, daß sie mit klarerem Blicke sich im Reiche der Thatsachen umsehen muß, daß auch sie nichts Anderes vermag, als in der Gestaltung des Gegebenen ein Bild dessen zu suchen, was außer ihr geschaffen worden ist und ewig geschaffen wird. So sucht sie sich denn vor Allem in den Resultaten exakter Naturforschung zu orientiren; sie steigt aus ihrer luftigen Höhe herab, um mit den übrigen Wissenschaften Hand in Hand emporzusteigen, und indem sie die Fesseln abstreift, die sie sich selbst anzulegen sonst nur allzu geschäftig war, bemüht sie sich, die Sprache der gebildeten Welt zu reden".

„Die Philosophie, heißt es weiter, die mit Messung und Induction dem Räthsel des leiblich-geistigen Zusammenlebens nachgeht, und die Physiologie der Sinnesorgane, wo das Psychische und Physische in wunderbarer Gemeinsamkeit und Wechselwirkung in einander überfließen, finden sich plötzlich zu ihrem eigenen, nicht geringen Erstaunen auf ihrem empirischen Wege zu einem Punkte geführt, wo die Uebereinstimmung ihrer Resultate mit einer der fundamentalsten Lehren der deutschen Philosophie unverkennbar in die Augen fällt".

Es wird also zugegeben, daß auch die empirischen Wissenschaften zur Erneuerung des Kantianismus, zur Betonung der Lehre von der Subjektivität der Anschauung, wesentlich beigetragen haben.

Daß „die allgemeinsten und höchsten Inductionen der Naturwissenschaft immer doch nur für den Umfang der menschlichen Erfahrung gelten", versteht sich von selbst, und wir haben das „die allgemein menschliche Subjektivität" genannt. Aus ihrer Haut, d. h. aus ihren Sinnesorganen, kann die Menschheit nicht heraus. Auch

haben wir nur Eins gegen den Satz einzuwenden, „daß auch die keuscheste Metaphysik, eben weil sie nur die Bearbeitung des gesammten Erfahrungsstoffes und die Aufsuchung von dessen obersten Bedingungen (?) enthält, grade so viel Wissen und so viel Wahrscheinlichkeit besitzt, als ihr durch die übrigen Wissenschaften gewährt wird". Hier sieht es aus, als ob der Verf. die Bedingungen der Erfahrung *hinter* der Erfahrung suchen wolle, während es ihm nur gestattet ist, eine letzte und höchste Verallgemeinerung der Erfahrungsbegriffe „aufzusuchen". Wir müssen uns daher nothwendig über den Ausdruck „Metaphysik" verständigen, wovon jedoch erst später.

Wie verhält sich denn nun das Resultat des Kriticismus, die Intellektualisirung der Anschauungsthätigkeit, zur Gewißheit und Objektivität der empirischen Thatsachen? Was ist gewiß, und was nennen wir so? Die Gewißheit auf erster Stufe ist „dasjenige Prädikat unserer Urtheile, durch welches wir dem Inhalt derselben Wahrheit zuschreiben". Das heißt, *wir* schreiben zu, diese Gewißheit ist kein Prädikat der Urtheile, sondern ein Zustand der erkennenden Seele (sagen wir: des erkennenden Bewußtseins). Nur die Form des Processes ist logisch, der ganze Proceß als solcher ist psychologisch. Die formale Logik erklärt nur, *wie* wir denken, aber nicht *daß* wir denken, auch nicht *was* wir denken. In dem psychologischen Proceß handelt es sich von Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, Verwandtschaften und Widersprüchen in den Merkmalen unserer Vorstellungen, von einer Ausgleichung der Widersprüche. Es ist dem erkennenden Bewußtsein unmöglich, „disparate Vorstellungen mit gleicher Energie in sich aufrecht zu erhalten, der Widerspruch der Vorstellungen ist für sie ein Motiv der Unruhe und einer Bewegung in diesen Vorstellungen, vermöge deren die gemeinschaftlichen Merkmale derselben sich vereinigen, der Rest aber unter die Bewußtseinsschwelle zurücksinkt". Es handelt sich also psychologisch um Herstellung der Einheit der Vorstellungen. Gewißheit ist demnach in zweiter Instanz „derjenige psychologische Zustand, in welchem sich die Seele (das Bewußtsein) einer widerspruchslosen Einheit ihrer (seiner) Vorstellungen bewußt ist".

Wie verhalten sich diese beiden Definitionen zu einander? gibt es eine Verbindung zwischen ihnen? Zuerst handelte es sich vom Verhältniß der Vorstellungen zu der unabhängig von ihnen gedachten Wahrheit, zuletzt um ein Verhältniß der Seele zu ihren Vorstellungen. Wie gelangt nun die Seele durch die Vorstellungen zu den Gegenständen?

Logisch können wir nicht dahin gelangen, denn logisch kann jede Vorstellung mit jeder andern verbunden werden. Das negative Urtheil ist logisch, erkenntnißtheoretisch ist es der Verzicht auf das Zusammendenken. Unser Denken hängt daher vom Inhalt der Vorstellungen ab (d. i. von der Logik der Dinge selbst). „Um zur Einheit der Vorstellungen zu gelangen, müssen wir die Verbindung derselben so vorstellen, wie sie unabhängig von der Vorstellungsthätigkeit durch den Inhalt der Vorstellungen an sich gefordert wird". Darauf „beruht das Verhältniß des Denkens zu Gegenständen, oder sein objektiver Charakter".

Es stellt sich also eine Congruenz des Ordo idearum mit dem Ordo rerum heraus; „denn wenn die idealistische Erkenntnißtheorie die Beziehung unserer Vorstellungen auf ein außerhalb des Denkens befindliches Sein metaphysisch für unmöglich erklärt, so muß sie doch eine solche Beziehung psychologisch anerkennen". Wobei nur zu bemerken, daß es entweder keine Metaphysik gibt, oder nur eine solche, die am Ende der Psychologie liegt. Mit großer Berechtigung wird der Kantische Satz vorgeführt: daß Raum, Zeit und Kategorien „empirische Realität und transcendentale Idealität" besitzen, d. h. subjektiv für das Individuum, objektiv für die Menschheit sind.

Gewißheit ist demnach drittens „derjenige psychologische Zustand, in welchem sich die Seele der widerspruchslosen Einheit ihrer Vorstellungen als einer objektiven Wahrheit bewußt ist". Das W i s s e n endlich „ist diejenige subjektiv-objektive Gewißheit, welche in der logisch nothwendigen Bearbeitung des in der Nothwendigkeit der Anschauung des äußern und des innern Sinnes gegebenen Vorstellungsinhaltes beruht".

Einige Male schon hörten wir das Wort „metaphysisch", im Sinne einer besondern Wesenheit, im Gegensatz zu logisch und psychologisch. Wie steht es um dieses Mysterium, und ist Logik etwas Anderes als f o r m a l e s Gesetz des psychologischen Begreifens, Urtheilens, Schließens, die Ordnung im psychologischen Processe; „Metaphysik" etwas Anderes als das i n n e r e Gesetz unserer Weltauffassung, die Uebereinstimmung im Inhalte der Subjekt-Objektivität, so weit diese Uebereinstimmung zu constatiren ist?

Zunächst scheint Windelband diese Ansicht von der Metaphysik zu bestätigen, wenn er sagt: „das Streben nach Einheit der Vorstellungen sei als eine Aeußerung der metaphysischen einheitlichen Thätigkeit

der Seele anzusehen". Denn die metaphysisch-einheitliche Thätigkeit der Seele ist nichts anderes als das Gesetz der inneren Ordnung unseres Gedankenthums, in Bezug auf die innere Ordnung der äußeren Dinge.

Bald aber klingt es bedenklich. Schon „der psychologische Mechanismus" soll „dem Individuum nicht gegeben" sein, „so wenig wie dem Atom die Schwere"; „man könnte nur sagen, daß für die „Reflexion der psychologische Mechanismus mit dem Individuum, wie die Schwere mit dem Atom gegeben sei". Die Gravitation bilde eine Funktion des Atoms, der psychologische Mechanismus die Funktionen der Seele. Man fragt unwillkürlich: woher kommt diese „Seele", diese Entität, die als vorausbestehend supponirt wird? Eine Seele, die erst besteht und dann funktionirt? Unter der Hand wächst uns da ein uralter Dogmatismus hervor. In der Wirklichkeit entwickelt sich die Physis zu psychischen Aeußerungen; die Gesammtheit dieser Aeußerungen heiße immerhin der psychologische Mechanismus — dieser psychologische Mechanismus aber ist die Seele.

Ferner sollen die logischen Gesetze nicht zur naturgesetzlichen Form der Seelenthätigkeit gehören, sondern ihr als Normen gegeben sein, nach denen sie ihre Thätigkeit einzurichten habe. Wer gibt da, und wer sagt: So sollst du? Hoffentlich hat doch der Mensch, ein Individuum, Aristoteles z. B., die formale Ordnung des psychologischen Processes gefunden, und hierauf allerdings in der Logik „gegeben", wodurch dann den übrigen Menschen zum Bewußtsein kam, wie sie ordnungsmäßig zu denken haben. Windelband meint, darüber, wie diese logische Gesetzmäßigkeit „gegeben" sei, könne nur die Metaphysik sprechen, nachdem sie überhaupt festgestellt, wie etwas gegeben sein könne. In unserm Falle hieße das also, nur die Metaphysik könne sagen, wie Aristoteles zur Feststellung der logischen Regeln gekommen ist. Das wäre aber lediglich eine psychologische Erklärung, an dem Individuum Aristoteles vorgenommen. Da wir ihn selbst jedoch nicht mehr haben, so müssen wir den geschichtlich überlieferten Denkproceß der Voraristotelischen Zeit uns vergegenwärtigen und dann untersuchen, wie daraus aristotelisches Denken wurde. Die „metaphysische" Offenbarung ist daher ein Kapitel aus der Geschichte des menschlichen Denkens, nichts weiter.

„Die Apriorität des logischen Gesetzes" besteht darin, „daß es als absolut gültig gegeben ist, gleichviel ob es in dem empirischen Verlaufe des Vorstellens in Wirksamkeit tritt oder nicht". Ob alle

Spätergeborenen so denken, wie Aristoteles vorschrieb, das ist ihre Sache, sie mögen können oder nicht; für sie sind die logischen Gesetze apriorisch, für Aristoteles aber waren sie aposteriorisch.

„Daraus ergibt sich dann auch rückwärts, daß das logische Gesetz eben dieser normativen Apriorität wegen nicht aus dem psychologischen Mechanismus abgeleitet, sondern lediglich aus der systematischen Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst gerechtfertigt werden kann". Ist der psychologische Mechanismus unfähig zum Vollzuge der Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst? Nur in diesem Falle muß ihm noch extra etwas a priori gegeben sein. Ist er fähig dazu, so wird er wohl die Uebereinstimmung und das Bewußtsein dieser Uebereinstimmung aus sich erzeugen. Absolut überflüssig für die „Seele", „daß in ihrem Vorstellungsverlaufe Etwas eingetreten ist, was aus dem Mechanismus ihrer Vorstellungen allein nicht erklärlich ist". Die erste Operation dieses Mechanismus, daß irgend ein Reiz Empfindung auslöst, ist gerade so erklärlich und gerade so unerklärlich, als daß der ganze Mechanismus das Bewußtsein der Uebereinstimmung des Denkens auslöst. Wenn irgend etwas, so ist die Nichtbegreiflichkeit des letztern Processes „subjektive Anschauung".

Windelband bleibt dabei: das Wissen zeichne sich vor allen andern Thätigkeiten der Subjektivität durch die Art und Weise aus, wie die Subjektivität zu dieser bestimmten, den Inhalt producirenden Anwendung ihrer Funktionen bestimmt werde. „Diese Bestimmung, sonst nur in der causalen Aufeinanderfolge der psychologischen Thätigkeit beruhend, ist bei allem was wir Wissen nennen, aus den erkennenden Funktionen der Seele allein nicht erklärlich, sondern in den Vorstellungsproceß selbständig eingetreten".

Nun ja, dieses Wunder bewirkt eben die Welt, durch ihre Existenz. Der absolute Idealismus ist die absolute Bêtise, ohne die Welt sind weder die Sinnesorgane noch die Gehirnrinde vorhanden, ohne die Welt ist das pure Nichts. Ist das nun Metaphysik, daß „wir uns in einer lebendigen Beziehung zu etwas außerhalb Gegegebenem wissen", so ist die Metaphysik auf einem langen Umwege in die Philosophie hereingeholt worden. Von dieser metaphysischen, eigentlich metapsychischen Thatsache geht nicht nur unser unmittelbares Bewußtsein aus, dazu führt uns auch die gründliche Betrachtung unserer Sinnesfunktionen. Es ist in der That weit gekommen, daß die Spekulation

erst die Welt nachweisen muß, wie die Empirie das unsinnliche Element der Kraft, der Empfindung 2c.

„Daß ich in diesem Momente, in dieser Entfernung von mir, diesen Kreis mit diesem bestimmten Radius und grade mit diesem Grün erfüllt sehe, das hängt nicht von mir, auch nicht von den Funktionen der Subjektivität als solcher ab, sondern diese bestimmte Art, in der die subjektiven Anschauungsfunktionen ins Leben treten, ist nicht nur mir, sondern der Subjektivität überhaupt gegeben; ich kann mit allen Funktionen der Subjektivität diesen Kreis größer oder kleiner, entfernter oder näher, ich kann ihn in ein Quadrat verwandelt und roth ausgefüllt denken oder einbilden: aber sehen kann ich in diesem Moment nur diesen grünen Kreis". Es ist etwas außer mir, verwandt mit meinen eigenen Organen, die mir zu dem Eindrucke verhelfen; dieses Etwas erscheint mir im gegebenen Falle, und zwar in Uebereinstimmung mit allen nicht blinden und farbenblinden Individuen, als Kreisform von grüner Qualität. Woher diese Aktivität meiner seelischen Funktion komme — gehört durchaus der Metaphysik, lies Metapsychik, mit einem andern Worte der Psychophysik an. „Die Erkenntniß bleibt eine objektive, und das uralt empiristische Kriterium der Wahrheit als einer Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstande, lediglich dasselbe".

Monismus oder Dualismus.

To be or not to be.

Wir kommen zu Fr. A. Lange's bedeutendem Buche über die philosophische Frage der Zeit*). Der Verfasser ist nicht mehr, er hat ein thätiges Leben mit qualvollster Krankheit und frühem Tode abgeschlossen.

Wir haben an dem Folgenden nichts zu ändern, wir reden von dem Todten, als wenn wir zu dem Lebenden redeten, achtungsvoll über Platon, noch achtungsvoller über den „größern Freund".

Seltsames Geschick! Ueberweg ist als „Atheist, Materialist und Darwinianer" gestorben, wie aus seiner Correspondenz mit Czolbe her-

*) „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart", von Friedr. Alb. Lange. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig und Iserlohn, J. Bädeker, 1875.

vorgeht. Der „Materialismus" war für ihn nicht „unausführbar", sondern nur „unausgeführt"*). Justus Liebig neigte sich nach Moriz Wagner in seinen letzten Lebensjahren zur Anerkennung der Darwin'schen Lehre**). Alb. Lange gibt in seiner „Geschichte des Materialismus" der natürlichen Erklärung Alles zu, um sie schließlich mit Emphase, non sine ira et studio, zu verwerfen.

Wenn man dieses inhaltsvolle und gedankenreiche Buch in zweiter Auflage mit all' der Aufmerksamkeit gelesen hat, die es verdient, so fragt man sich zweifelnd: Ist der Monismus möglich, oder läuft unser Schifflein zuletzt immer nothgedrungen durch die Straße des Dualismus? Die Naturforscher mögen ein einheitliches Grundprincip alles Daseienden noch so bestimmt annehmen, und diese Annahme als die höchste Errungenschaft ihrer Mühen geltend machen: man hat, so scheint es, deshalb nicht das Recht, denselben Monismus durch alle Manifestationen des Weltwesens hindurch, bis in die abstrakte Gedankensphäre hinein, als den Faden der Ariadne zu betrachten.

Oder läge in dem „Gedanken" selbst schon die Unmöglichkeit des Monismus ausgesprochen? Thäte sich grade im Denken eine Zweiheit unseres Wesens auf, die nicht zu tilgen wäre, weil sie in höchster Instanz den Proceß gewonnen hätte? Sollte unser Denken wirklich anderswoher stammen als aus dem, was wir schlechthin „die Natur" zu nennen gewohnt sind? Wer den großen philosophischen Gang mit Lange gemacht hat — und man wandert gern mit ihm, er ist immer anregend, stets belehrend, bisweilen unterhaltend — der ist in starke Versuchung geführt, auf vorstehende drei Fragen mit Ja zu antworten.

Man hat von dieser zweiten Auflage des Lange'schen Buches (1873 bis 75) gesagt, sie sei viel positivistischer, will sagen realistischer, räume dem Naturerkennen viel größere Autorität ein, als es die erste (1866) gethan. Das ist im Einzelnen auch richtig, und wir werden mehrfach derartige Stellen anführen; aber Lange springt auch dafür in der zweiten Auflage desto plötzlicher um, wird schließlich nur um so „metaphysischer", und macht Miene, vom „Idealismus" zum Spiritualismus überzugehen.

Die positivistischen oder realistischen Elemente sind bei Lange so zahlreich vorhanden und so einleuchtend behandelt, daß man aus ihnen

---

*) Lange II. 521 ff.

**) S. Augsb. Zeit. l. c.

füglich die reale Basis des Idealismus aufbauen zu können meint. Das Kantische A priori wird mit fester Hand dem umgebenden Dunkel entzogen und in die „Organisation" des Menschen verlegt. Die mathematischen Urtheile a priori führte schon Whewell auf die Bedingungen oder Form unserer Erkenntniß zurück, und John Stuart Mill wies sie der Erfahrung zu, obwohl sie unwiderleglich sein möchten. Lange sagt dazu: Unsere Organisation ist vor der Erfahrung vorhanden. Wir können also nicht anders erfahren als wir es thun; die Entdeckung des A priori selbst ist jedoch nur durch Induction möglich. Das A priori liegt also in der Anlage unseres Geistes, aber Erkenntnißanlage und wirkliches Erkennen sind zweierlei. — Da enthüllt sich der transcendentale Idealismus ungefähr wie bei Wundt, als Nativismus.

Auch die Kantische Sonderung des „reinen Verstandes" von der „Sinnlichkeit" beseitigt Lange. Er erblickt in dieser Sonderung einen Rückfall zu Leibniz, und erklärt: Sinnlichkeit und Verstand wachsen aus einer Wurzel. Schopenhauer kam zu demselben Resultate, indem er die Haupt- und nach ihm einzige Kategorie des Verstandes, die Causalität, direkt aus Raum- und Zeitvorstellungen in ihrer Verbindung, also aus der Verknüpfung von Coexistenz und Succession ableitete. Eben so wie Schopenhauer beschränkt dann Lange die Causalität streng auf die an unsere Organisation gebundene Erfahrung; hier habe sie unbeschränkte Gültigkeit, jenseits der Erfahrung aber keine Bedeutung.

Wir bewegen uns demnach stricte in der Erfahrungswelt, die wir vermöge unserer nativistischen Naturanlage erkennen. Sind wir darum Materialisten, Stoffverherrlicher, Hylepriester? Lange antwortet mit folgenden Ergebnissen der Naturwissenschaft: Die Physik erklärt durch Faraday die Atome für Kraftcentra ohne Ausdehnung, die Dynamik durch Ampère, Cauchy, Séguin, Moigno für unsinnlich. Wo bleibt der Materialismus? — W. Weber läßt die von Redtenbacher hergestellte Ausdehnung der Körpertheilchen, die gegen die umgebenden Aethertheilchen als außerordentlich groß anzunehmen seien, wieder fallen. Die Größe der Atome wird bei Weber nach der Masse bemessen, d. i. nach dem bei jedem Atom constanten Verhältniß, in welchem die Kraft zur Beschleunigung steht. Lange: „der Begriff von Masse ist hiernach eben so wenig roh und materialistisch, wie der Begriff von Kraft".

Wenn die Atome sich stoßen, heißt es ferner, und zwar vermöge ihrer Elasticität, so müssen sie sich abplatten, folglich aus Unteratomen

bestehen, und diese wieder aus solchen. Denn Elasticität verschiebt die relative Lage der Theilchen eines Körpers. Wir werden also in's Unendliche geführt, oder kommen zu bloßen Kraftcentren. — Wo bleibt der Materialismus?

Ganz folgerecht und im Einklang mit unsern eigenen Resultaten wird die „Physiologie der Sinnesorgane" „der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus" genannt. Entwickelt, insofern als die Consequenz und Harmonie unserer subjektiven Anschauung dieser eine allgemein menschliche Realität verleiht; berichtigt, insofern als Kant den Nativismus gänzlich geleugnet haben sollte, was noch sub judice bleiben mag. — Helmholtz hat sich nach Lange's Ausdruck der Anschauung Kant's als eines heuristischen Princips bedient.

Auch hier jedoch kommt der Materialismus zu kurz; denn wenn die erscheinenden Dinge unsere Vorstellungen sind, so sind sie nicht materiell, da Materie nur ein „Hülfsprincip" ist, um die Erscheinungen in einen causalen Zusammenhang zu bringen. Die Atome selbst leuchten und klingen nicht, sie haben verwickelte Bewegungsformen, die aus unzähligen andern resultiren. „Unsere Sinnesapparate sind Abstraktionsapparate; sie zeigen uns irgend eine bedeutende Wirkung einer Bewegungsform, die im Objekt an sich gar nicht einmal vorhanden ist". Von der „Wirkung" verstanden, richtig; eine „Bewegungsform" muß vorhanden sein, dafern und so lange wir bei gesunden, wachen Sinnen sind.

Gleich darauf läßt der Verfasser unsere Sinnesapparate mit ihren Stäbchen, Zapfen, Corti'schen Fasern rc. eine Thätigkeit ausüben, welche „durch Beseitigung der großen Masse aller Einwirkungen ein ganz einseitiges, von der Struktur der Organe bedingtes Weltbild schafft". Darnach wird die „große Masse aller Einwirkungen" beseitigt und nur eine „einseitige" Wirkung, die im Objekt nicht „bedeutend" sein mag, übrig gelassen.

Der Verfasser fügt hinzu: es „wird sich vermuthlich mit der Abstraktion im Denken ebenso verhalten". Nämlich im reinen, sog. metaphysischen Denken; denn der Gebrauch unserer sinnlichen Abstraktionsapparate geht doch auch nicht ganz gedankenlos vor sich. Wenn nun aber der höhere Denkapparat ebenfalls „ein einseitiges Weltbild schafft", uns „eine bedeutende Wirkung" zeigt, „die im Objekt an sich gar nicht einmal vorhanden ist", so ist damit wahrlich kein Primat des Denkens vor der Anschauung erwiesen, obwohl man

bereits versteht, daß unser Denken aus einer andern Wurzel erwachsen soll als „Sinnlichkeit“ und „Verstand“.

Die Nervenphysiologie ist von Lange sorgfältig und eingehend behandelt worden. Wir treiben nach ihm noch zu viel „Naturphilosophie“, wir müssen „exakter“ werden. Er erklärt sich entschieden gegen die „Lokalisationen“ im Gehirn, es handle sich mehr um „fortschreitende Auslösung der Spannkräfte“, als um „Wohnsitze“. Er betont nach Meynert die Strömungsbahnen, die sich im Aufsteigen zur Großhirnrinde vervielfältigen und auf den absteigenden Wegen vereinfachen. Er constatirt mit Wundt die Einfachheit der Elemente und Funktionen: Empfindungseindruck und Bewegung, das seien die Atome des physiologischen Processes. Er preist das Verdienst Herbert Spencer's, die psychophysische Hypothese, wie die Dinge zwischen Bewegung und Empfindung zusammenhängen können, einmal durchgeführt zu haben, und gibt deutlich zu verstehen, daß er selbst zum Spencer'schen Standpunkt hinneige. Er warnt vor dem „Beobachten seiner selbst“, vor dem Muthen auf „Thatsachen des Bewußtseins“, welches nach Kant „leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn führt“, und verweist auf die Objektivität der Naturwissenschaften, wodurch die bedenkliche Subjektivität neutralisirt werde. Der Philosoph, verordnet er, solle auf den Physiologen hören; ob dieser auf jenen, das sei „Geschmackssache“. Er perhorrescirt das „Umhertappen in der Metaphysik“, verlangt, daß unsere Forschung stets darauf ausgehe, für jede geistige Regung entsprechende Vorgänge im Stoff nachzuweisen, und hofft, man werde die reine Vernunft noch in Physiologie übersetzen.

Solche Stellen mußten den Spiritualisten natürlich stark wider die Haare fahren; namentlich fanden sie die „Geschmackssache“ durchaus nicht nach ihrem Geschmacke. Auf der andern Seite wird Lange zugeben müssen, daß das Gleichniß von der „doppelten Buchführung“ doch nicht so ganz verdiente, „Geschwätz“ genannt zu werden. Denn wenn er selbst verlangt, daß „für jede geistige Regung entsprechende Vorgänge im Stoff nachgewiesen“ werden, wenn er die reine Vernunft in Physiologie übersetzt zu sehen hofft, so spricht er selbst damit das Princip der doppelten Buchführung aus, nach welchem sich das ganze Rechnungswesen in lauter Gläubigern und Schuldnern personificirt, so daß jedem Gläubiger ein Schuldner und umgekehrt entspreche. „Geistige Regung“ und „Stoff“

— „Reine Vernunft" und „Physiologie" sollen ja nach ihm grade in diesem Verhältniß stehen.

Freilich haben jener Nachweis und diese Uebersetzung ihre Schwierigkeiten. Kehren wir die Sache einmal um, stellen wir uns auf den spiritualistischen Standpunkt, und werfen wir die Frage auf: „ob es überhaupt für den Vorstellungswechsel eine durchgehende und immanente Causalität gibt?"

Aug. Comte leugnete die immanente Gesetzmäßigkeit der Geisteszustände, welche vielmehr schlechthin durch Zustände des Körpers hervorgerufen würden. Die Gesetzmäßigkeit des „Geistes" sei eine abgeleitete, keine ursprüngliche; Psychologie bilde nur einen Theil der Physiologie.

Dagegen wandte sich Stuart Mill, der die Autonomie des Denkens behauptete, und die Associationslehre (Lehre von der Ideenassociation) ausführlich behandelte. Lange wirft mit großem Recht ein, das heiße, die Frage „zurückschieben". Die Frage sei vielmehr, ob sich in der Associations-Psychologie selbst nicht entdecken lasse, daß ihre Gesetze keine durchgehende Geltung haben, daß sie nur einen Theil der Folgen tiefer liegender physiologischer Gesetze darstellen. — Gut, bemerken mir, werden wir noch physiologischer!

Herbert Spencer will der Psychologie den Rang einer besondern Wissenschaft gewahrt wissen — wenn er sie „einzig in ihrer Art" nennt, so fügt er hinzu: under its subjective aspect —. Er begründet das dadurch, daß wir als anschauende Subjekte das Psychische mitbrächten, während das Physische nur vorausgesetzt würde. Es ist ja auch ganz richtig, daß wir mit unsern psychischen Erfahrungen um Jahrtausende voraus sind, und daß die physiologische Begründung dieser Erfahrungen lahmen Fußes nachhinkt.

Dieser gewaltige Abstand ist es, der Alexander Bain's „vollständigen Parallelismus zwischen Geistes- und Nerventhätigkeit" in ein schiefes Licht stellt. Jeder Nervenreiz hat sicherlich ursprünglich sein „sensationelles Aequivalent"; denn wir kämen gar nicht zur „Sensation" ohne den „Reiz". Aber gegen viele Reize sind wir abgestumpft, empfinden sie gewohnheitsmäßig weit schwächer als andere, quantitativ viel schwächere. Bain selbst reducirt sein „Aequivalent" auf das Gesetz der „Relativität", nach welchem wir durch eine Veränderung des Reizzustandes zu einer bewußten Empfindung gelangen. Man darf noch hinzusetzen, daß uns jeder Reiz durch Hemmung zum Bewußtsein

kommt; wenn jeder Reiz eine offene Bahn fände, so ginge der Strom durch uns hindurch. Lange sagt sogar vom „Reflex", er sei nicht geneigt, „diesen als dasjenige anzusehen, was objektiv der subjektiven Empfindung entspreche; vielleicht dürfte dies eher der Widerstand sein, den der Reflex im Centralorgan zu überwinden hat, so daß um so weniger Empfindung anzunehmen wäre, je ungehemmter der Reflex verläuft".

Diese Widerstände oder Hemmungen können nun wieder durch Eröffnung neuer Bahnen abgeschwächt und abermals dem Gesetze der „Relativität" unterworfen werden, so daß das „sensationelle Aequivalent" sogar im umgekehrten Verhältniß zum Reiz aufzutreten im Stande ist.

Am Schwierigsten wird das Problem, wenn wir von äußeren Reizen ganz absehen, und uns die Frage vorlegen: Woher kommt die Eigenthätigkeit des Gehirns beim abstrakten Denken; nach welchem Gesetze entstehen hier ganze Systeme von Gedanken, und ist da nicht nothwendig die Immanenz der letzte Erklärungsgrund? Ohne das Thema erschöpfen zu wollen, darf man sich doch auf die Jahrtausende lang geübte Vorstellungsthätigkeit und Begriffsbildung berufen, welche durch persönliche Uebung zur Virtuosität gelangt und mit den „abgeschwächten Vorstellungen" Spencer's, mit Abschwächungen dritten und vierten Grades umzugehen weiß, wie der Wilde mit realen Baumstämmen und massiven Steinen. Die psychische Gattungskraft vereinzelt und sublimirt sich dann in bevorzugten Persönlichkeiten, wie sich die Planeten im Sonnensystem, das Sonnensystem im Weltall specialisiren, ohne den Zusammenhang mit dem Ganzen zu verlieren. Um weniger mystisch zu erscheinen, brauchen wir nur an Kant's neue Menschenschöpfung durch den Durchbruch des Ichgedankens zu erinnern, welche Menschenschöpfung das gesammte psychische Material der vierbeinigen Halbmensch-Creatur als Basis voraussetzt.*)

*) Die Ursache, nicht der psychologischen Dualität selbst, wohl aber der starken Discrepanz zwischen innerer und äußerer Erfahrung, einer Discrepanz, auf welcher zum großen Theile das Mißverständniß der Hyperidealisten beruht, ist leicht einzusehen.

Wir haben Jahrtausende lang gelebt und innerlich empfunden, und erst etliche Jahrhunderte, eigentlich Jahrzehnte richtig beobachtet. Die Menschenwelt ist „praktisch" so fortgegangen, ohne die Controlle der Kritik. Nicht nur hat die Menschheit dadurch fast ganz innerlich gelebt, und die uncontrollirte Erfahrung

Aber Lange ist in diesem Punkte der Typus des Hyper-Kantianer. Sie alle wollen über die Gränze des Dinges an sich hinaus. Schon der geniale Rokitansky erkärte bekanntlich, daß grade die atomistische Theorie eine idealistische Weltanschauung stütze; denn die Atome seien selbst nur Erscheinung, Vorstellung, und man dürfe sie fragen, was sie außer der Erscheinung und Vorstellung, was sie an sich seien, was in ihnen von Ewigkeit her zum Ausdruck gelangt sei.

Kant selbst wollte das nun freilich nicht gefragt haben, weil dem Frager der Boden unter den Füßen schwanke, und er rettungslos ins Bodenlose, d. h. Metaphysische hinabsinke. Da soll etwas zu begreifen sein, wofür uns das Organ mangelt. Immerhin! Die Sinne, sagt Lange mit Helmholtz, „geben uns nur Wirkungen der Dinge, nicht getreue Bilder oder gar die Dinge selbst". Zu diesen bloßen Wirkungen gehören auch die Sinne selbst sammt dem Hirn und den in ihm gedachten Molecularbewegungen. „Wir müssen also den Bestand einer transcendenten Weltordnung anerkennen, möge diese nun auf Dinge an sich selbst, oder .... auf lauter Relationen beruhen, die in verschiedenen Geistern sich als Arten und Stufen des Sinnlichen darstellen, ohne daß eine adäquate Erscheinung des Absoluten in einem erkennenden Geiste überhaupt denkbar wäre".

Wohlgemerkt, hier sinkt der physiologische Untergrund plötzlich ein; „Relationen" sind „rein geistige" Thatsachen. Was Lange „Ma-

---

zum Kriterium der Welt gemacht; sondern sie hat auch das Aeußere in das Innere hineingezogen, das Aeußere in ein Inneres verwandelt. Die Lichterscheinungen sind Aeonen lang subjektivirt, ja zum Gegenstande der Religion gemacht worden; vom Wesen des Lichts wußten seit zwei Jahrhunderten Wenige etwas, denn Vielen beginnt es erst jetzt allmählich klar zu werden. Mit der Akustik ist es nicht anders: man hatte die Stimme des „Herrn" und gar mancher Herren gehört, ehe man auf die Vibration der Luftwellen kam. Ihren Gipfel erreicht diese Discrepanz in der sog. „empirischen Psychologie". Was ist nicht Alles „empfunden" und „vorgestellt" worden, und wie haben sich Empfindungen, Vorstellungen, Einbildungen, Geisterseherei und sonstige Phantasmen gehäuft! Am Ende der Tage kommt die nüchterne Psychophysik heran, und hat nun den berghohen Ballast zur Erklärung vor sich liegen. Da beginnt in der That ein unendlicher Proceß, und so wird es denn allerdings begreiflich, wie angesichts all der thatsächlichen Combinationen und Complicationen, denen man nicht hat folgen können, und denen je zu folgen man verzweifelt, die liebe Ungeduld sich auf das bequeme Bett des A priori wirft und dem heutigen Menschen, dem Resultat der Geschichte, die ganze „Ideenschöpfung" zuschreibt. So wird dann das Unbegriffene, wie immer, zum Absoluten, und auch das heutige Subjekt wird ein absolutes.

terialismus" nennt, und was er selbst vorhin so geistig sublimirte, soll nur noch in der Naturforschung zugelassen werden, wo man freilich mit der Transcendenz nicht weit reicht; aber das Resultat dieser Wissenschaft ist dem Idealisten nur ein nothwendiges Resultat unserer Organisation. „Der ächte Idealismus wird stets neben die Erscheinungswelt eine Idealwelt stellen, und der letztern, selbst wenn sie nur als ein Hirngespinnst auftritt, alle diejenigen Rechte einräumen, welche aus ihren Beziehungen zu unsern geistigen Lebensbedürfnissen folgen".

Die Welt geht wieder in zwei Welten auseinander, ohne daß wir die geringste Bürgschaft für die Beschaffenheit der zweiten hätten, ja auf die Gefahr hin, daß jeder Einzelne in seinem Geiste diese zweite Welt anders spiegeln läßt. Alles, was auch nur den Versuch macht, dem Monismus die Thüre offen zu halten, ist fortan für Lange eitel „Materialismus".

Von eigentlicher Ethik kann nach unserm Verfasser auf gegnerischer Seite keine Rede sein. Die „Sympathie" zwar könne noch „materialistisch", nämlich aus dem Egoismus abgeleitet werden; aber das Kantische Sittengesetz müßte von der Höhe seiner Apriorität herabgezogen und psychologisch begründet werden, wenn es mit dem Materialismus vereinbar sein sollte.

Wenn man aber irgend ein Sittengesetz nicht psychologisch begründet, so wird es wie der Glaube dogmatisch, und läuft Gefahr, das Schicksal der übrigen Dogmen zu erleiden. Ist es denn auf einmal verderblich geworden, die Erkenntniß in Gewissenssachen anzuwenden; soll denn plötzlich mit der Brutalität gewisser materialistischer Einfälle auch jedes Begreifen eines Zusammenhanges ausgeschüttet werden?

Die Moral der Materialisten beginnt, so heißt es, mit dem „Interesse", zuerst mit dem Interesse des Einzelnen, dann der engern Kreise, z. B. der Familie, und ist zugleich mit dem schroffsten Egoismus gegen Alles, was außer diesem Kreise liegt, vereinbar; während der Idealist mit einem Sprung im Allgemeinen sei, das Freundschaftsband nur das nächste Glied in der großen Kette bilde „vom Mongolen bis zum griech'schen Seher, der sich an den letzten Seraph reiht". Wir Andern betrachten diese Verallgemeinerung der Sympathie als ein historisches Resultat der Erfahrung und Erkenntniß, wie bei Schiller, oder als Reaktion gegen Kasten- und Sklavenwesen, wie beim Christen-

thum. Soll sie einen andern Ursprung haben als Reaktion oder Summirung, so muß sie offenbar in uns hineingezaubert worden sein.

Das Kriterium der Wahrheit ist hier nicht mehr die Zusammenstimmung aller Theile des Ganzen, sondern der Nutzen, der höchste zwar, der sittliche, immer aber der Nutzen. „Hirngespinnste", „Truggestalten" werden die Einbildungen des metaphysischen Bedürfnisses genannt, aber werthvoll sei die „Täuschung". Die intelligible Welt ist eine Welt der Dichtung, wie Platon, und Schiller besser noch als Kant, bewiesen haben. Die Erkenntniß des Geistes hat zwar nur idealen Werth. Das Geistige bleibt das Unbekannte, man kann es nur unter sinnlichem Bilde fassen. Aber „während es stets eine unüberwindliche Klippe für den Materialismus blieb, zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewußte Empfindung werden könnte, so ist es dagegen keineswegs schwer zu denken, daß unsere ganze Vorstellung von einem Stoff und seinen Bewegungen das Resultat einer Organisation von rein geistigen Empfindungsanlagen ist." Das Letztere scheint uns mindestens so „schwer zu denken" wie das Erstere.

Wenn die Atome nach den Naturforschern selbst Kraftcentra sind, wenn demnach der Stoff völlig in Kraft verwandelt ist, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn diese Kraft sich potenzirt und auf höherer Stufe als Empfindung (empfundene Kraft) sich bekundet. Es ist auch ganz consequent, daß wenn die transcendente Welt, die Welt des Dings an sich, nur aus „Relationen" zusammengewebt ist, wir hienieden, die wir eine „einseitige" Wirkung des Dings an sich sind, keinen Stoff an uns tragen können, und nur aus Kräften, Empfindungen, Wollungen bestehen dürfen.

Es könnte auch völlig einerlei sein, ob die Kraft den Stoff auflöst und in lauter Spannungen verwandelt, oder ob der Stoff die Kraft erzeugt. Nur daß mit dem Einen wie mit dem Andern nicht viel gesagt ist. Beide Ausgangspunkte führen in eine Sackgasse. Wenn die Stoffphilosophie den Geist erzeugt, so wird man ihr ewig die Frage auf die Brust setzen: Wie geht das zu, wie kann aus Todtem Lebendes entstehen? Legt sie aber Bewegung in den Stoff, um ihn zum Gähren zu bringen, so hat sie die Kraft gesetzt.

Auf der andern Seite hilft die Vergeistigung des Ansich zu nichts; denn trotz meiner „Empfindungs-Anlagen" stehe ich gerade so blind vor

dem „unerkennbaren Absoluten“, wie der Materialist vor der unerreichbaren Empfindung steht. Es bleibt ja doch alle Metaphysik „Dichtung“, „imaginär“, „Hirngespinnst“, „Truggestalt“.

Sodann aber überschreitet Lange mit dieser Wendung den „transcendentalen Idealismus“ und bewegt sich auf dem Gebiete des transcendenten Realismus, d. h. auf spiritualistischem Boden, zu dem Kant doch nur eine Regenbogenbrücke geschlagen hat, die er selbst sehr wohl als einen „Schein“ der reinen aufs Praktische bezogenen Vernunft erkannte. Von den „rein geistigen Empfindungs-Anlagen“ als Substanz der Menschenwelt ist es nicht mehr allzuweit zum Centrum aller Empfindung, zur Leibniz'schen Urmonade, welche alle einzelnen Monaden im Zusammenhang erhält; der Pan-Theismus fließt in den Theismus zurück, und irgend eine fortschrittliche Theologie wird schon Arrest auf das Metall legen, um Münze daraus zu schlagen: die wohlthätige kritische Wendung der Spekulation, die den Materialismus aus seiner Sicherheit aufscheuchte, erweist sich unter solchen Umständen als Reaktion, und der „Materialismus“ wird nicht ermangeln, mit erneuter Kraft und doppeltem Pathos die geformten „Truggestalten“ zu zerstören, wie Lange das selbst richtig voraussagt.

Namen sind allerdings Schall und Rauch; wenn sie indessen von denkenden Männern erklärt und angewandt werden, so sollen sie etwas Bestimmtes, Positives bezeichnen, und dürfen nur innerhalb der Gränzen ihrer Begriffsbestimmung gebraucht werden. Wir glauben, daß Lange im Verlaufe seiner spannenden und oft hinreißenden Untersuchung, die in glänzender Einkleidung einherschreitet, diesem Gebote nicht streng gerecht geblieben ist. Er will von dem Gegensatze: Materialismus und „transcendentaler Idealismus“ reden, und er bekämpft schließlich als „transcendenter Realist“ den „empirischen Realismus“, der sich seiner Subjektivität sehr wohl bewußt sein kann und durchaus nicht im Gegensatze zu Kant zu stehen braucht. Hier scheiden sich aber die Wege; die Einen behaupten, Kant müsse „entwickelt“ werden, Lange will ihn, wie aus seiner Schlußwendung hervorgeht, „berichtigen“.

Und mit demselben Ernste der Gesinnung, ohne grade über Lange's Diction zu verfügen, kann man vor dem „transcendenten Realismus“ warnen, wie Lange vor dem warnt, was er „Materialismus“ nennt. Mit demselben Kassandratone kann man ausrufen: Wirf uns nicht zurück in mystische Nebel, da wir eben die ersten Sonnenstrahlen erblicken! Laß' uns die Klarheit des causalen Zusammenhanges, da die intuitiven

Anschauungen und die transcendente Willkür schon hinlänglich Unheil in der Praxis des Lebens angerichtet haben! Weise die Menschen nicht allzusehr auf das jenseitige Ansich; sie müssen im Diesseits für sich noch gewaltig aufräumen, um eine erträgliche Ordnung herzustellen! Die Ordnung in der diesseitigen Welt ist ja der reale Ausdruck für die ideale Anschauung eines Kosmos, der schon in seinem Namen Schönheit mit Ordnung verbindet. Diese Ordnung herzustellen, ist doch wohl auch „idealistisch", ein Bestreben, das niemals sein Ziel erreichen wird, obgleich der Mensch unfähig ist, es je aus den Augen zu verlieren.

Wir haben uns, obgleich es die Gränzen unserer Aufgabe überschreitet, die Ethik Lange's für den Schluß aufgehoben. Lange war immer ein originaler Denker auf sozialem Gebiete, und sein riesiger Fleiß hatte sich längst die ganze betreffende Literatur angeeignet. Es mußte daher das höchste Interesse erregen, sein Verhältniß zu den sozialen Fragen als integrirenden Theil seiner Weltanschauung kennen zu lernen.

Mit scharfer Feder skizzirt er das Princip der gegenwärtigen Volkswirthschaft als „Dogmatik des Egoismus", und schreibt dieses ruchlose Wesen auf Rechnung des — „Materialismus". Den Unterschied zwischen theoretischem und sittlichem Materialismus gibt er nicht zu. Wir wollen hier nicht auf Früheregesagtes zurückkommen, verweisen vielmehr der Kürze halber auf Ernst Häckel's Erklärung über den sittlichen Materialismus, von dem gewiß Niemand freier sei als der im Dienste der Wissenschaft arbeitende Forscher, und fügen hinzu, daß recht viele Idealgläubige den Werth der himmlischen Gestalten sehr gut mit irdischen Werthen und Valuten in Einklang zu bringen wissen. Die Ethik scheint doch unabhängig zu sein von der geistigen Richtung des Menschen, vom Was der Erkenntniß, und sich mehr auf das Wie, auf den Modus, auf den Ernst der Lebensauffassung zu beziehen. Doch das nur nebenbei.

Vortrefflich finden wir den Gegensatz zwischen Alterthum und Neuzeit charakterisirt. In beiden Perioden bildeten sich Kasten; aber die oberen Zehntausend des Alterthums strebten nach Genuß, während die Neuern der Kapitalbildung nachjagen. In der Neuzeit erstirbt der Genuß in der Erwerbshaft. Die Freihandelslehre oder das Manchesterthum ist nur die Apotheose der Erwerbs- und Gewinnsucht;

wenn sie dabei nach Adam Smith die Arbeit obenan stellt, so vergißt sie das zweite Hauptwerk des schottischen Moralphilosophen, welches die Sympathie zum obersten Princip erhebt, und weiß gar nicht einmal, daß Smith an eine Synthese der Erwerbsfreiheit und der Sympathie dachte. Eine kostbare Andeutung eines derartigen synthetischen Versuchs citirt Lange aus der Moraltheorie (Part II. sect. 2. chapter II.), die wir in deutscher Sprache folgen lassen:

„In dem Wettlauf nach Reichthum und Ehren mag er (der Mensch) rennen so stark als er kann, und jeden Nerv und jeden Muskel anspannen, um alle seine Mitbewerber zu überflügeln. Wenn er aber Einen von ihnen niederringen oder werfen sollte, so wäre die Nachsicht der Zuschauer gänzlich zu Ende."

Nicht nur aber weiß die Freihandelslehre nichts von „Sympathie" und noch weniger von einer Synthese dieser letzteren mit der Erwerbsfreiheit, sie legt auch das Princip der Arbeit barok genug aus. Ein bekannter deutscher Nationalökonom nennt z. B. die Eroberung eine „Arbeit", so daß schon Dschingiskhan und Tamerlan richtige Oekonomisten gewesen wären. Der Franzose J. B. Say erhob die Reize einer Phryne zum Range der „Werthe".

Nur kommt bei Lange der Widerstreit gegen den Realismus wieder zum Durchbruch, wenn er behauptet, die soziale Frage würde nimmer existiren, wenn die Interessen der alleinige Hebel menschlicher Handlungen wären. Wir können uns zwar eine blos von Interessen bewegte Menschheit gar nicht vorstellen, so wenig wie eine Menschheit ohne Interessen; aber die Wahrheit ist, daß der höchste Idealismus, und wäre es der Fichte'sche, die Menschheit nimmer in Bewegung setzen würde, wenn er sie nicht bei ihren Interessen packte, wenn die Interessen nicht zu Hebeln der Ideen würden.

Daß es mit bloßen Ideen und Idealen, mit „Kühnheit und Enthusiasmus" nicht geht, gibt Lange an einer andern Stelle zu, wo er sagt, daß unsere Zeit „für die Zukunft der ganzen Menschheit entscheidende Aufgaben zu lösen hat", und hinzufügt: „Es ist nicht zu bezweifeln, daß die ganze Nüchternheit ernster Arbeit, der volle unverfälschte Wahrheitssinn eines kritischen Gewissens dazu gehören, um diese Aufgaben würdig und erfolgreich zu bearbeiten".

Aus dem Egoismus, der unsere Volkswirthschaft theoretisch und praktisch beherrscht, die Moral ableiten, geht sicherlich nicht an; denn Moral ist nur möglich bei dem Satze: Ich = Du, und Helvetius konnte

seine Tugendlehre nur sophistisch, d. h. gar nicht, aus dem Intérêt bien entendu entwickeln. Dennoch erachten wir es für eine historische Ungerechtigkeit, die Bestrebungen eines Helvetius schlechthin zu verwerfen. In ihm fühlte doch der Egoismus die Nothwendigkeit, sich zu rechtfertigen und auf den Tuismus hinzusteuern. Die Grundlage des Ich hatte dabei ihren vollkommen guten Sinn, angesichts des mittelalterlichen Communismus, dessen die französische Menschheit damals radikal überdrüssig war.

Bekanntlich hat die Philosophie mehrere Auswege aus dem Dickicht des Egoismus vorgeschlagen. Aug. Comte sprach vom „Altruismus", Feuerbach vom „Ich und Du", welche zusammen erst den Menschen ausmachen; Schopenhauer von der metaphysischen Einheit der Menschen, die ein gleiches Elend zum „Mitleid" zwinge. Von Kant wird noch die Rede im Besonderen sein.

Wie hilft sich nun Lange heraus? Wir fürchten, in etwas zu abstrakter Weise. Er geht davon aus, „daß die Vorstellungen von Schmerz und Lust und unsere Triebe und Begierden größtentheils mit dem Bilde unseres Körpers und seiner Bewegungen verschmelzen. Dadurch wird der Körper zum Mittelpunkt der Erscheinungswelt, ein Verhältniß das, wie wir sicher annehmen dürfen, auch in der jenseitigen Natur der Dinge begründet liegt". Nun beziehen sich aber keineswegs alle unsere Vorstellungen, welche mit Lust und Unlust verbunden sind, direkt auf unsern Körper. Die Lust am Schönen verschmilzt nicht mit dem Bilde des Körpers, sondern mit dem Objekt. Was der Dichter von einem Versenken in die Anschauung sage, sei physiologisch und psychologisch weit richtiger als die gewöhnliche Projektionslehre (in der Physiologie des Auges). Noch wichtiger wäre sodann die Betrachtung der Menschenwelt und die Versenkung in ihre Erscheinungen und Aufgaben. „Das Aufgehen in diesem Objekt, wie es sich uns ebenfalls durch die Sinne als Theil unseres eignen Wesens ergibt, ist der natürliche Keim alles dessen, was in der Moral unvergänglich ist und werth, erhalten zu werden".

Der Verfasser nennt das entschuldigend „nur Andeutungen", die uns allerdings etwas knapp ausgefallen zu sein scheinen. Dennoch will es uns bedünken, als ob diese Ethik auch ohne Metaphysik zu erreichen wäre. Wenn der römische Moralist sagte: nil humani alienum a me puto, so sagte er ungefähr, wenn auch in negativer Form, dasselbe wie Lange. Er betont die Weseneinheit des Geschlechtes und ver-

gißt darüber das Ich in seiner untergeordneten Bedeutung. „Das Ich, der finstere Despot“, unterwirft sich der Allgemeinheit; es kann sich zunächst an die Idee des Schönen aufgeben, und dann in den Gesammtzwecken der Menschheit sein fröhliches Grab finden. Aber der Egoist befreit sich wahrlich nicht allein von den Vorstellungen seines Körpers; die sog. Aristokratie des Geistes ist ein viel schlimmerer Egoismus als die Gourmandise und der raffinirteste Luxus. Schopenhauer's Nachtrab, der bei den Worten „Fortschritt und Entwickelung“, das Grimmen in den Bauch und die mitleidige Grimasse in's Gesicht bekommt, bildet eine Elite von Egoisten, die nicht dadurch vom Egoismus frei werden, daß sie sich in die „Idee des Schönen“ versenken. Hartmann fühlte das sehr genau, als er dem Schopenhauer'schen Bahnzuge den Wagen der „Evolution“ anhängte.

Lange rechnet es dem Christenthum hoch an, daß es die Geringschätzung der irdischen Güter gepredigt, die Armenpflege zu einer Institution gemacht und die Hingebung an die Idee gefordert habe. Er versichert, das habe doch in unsern Gesetzen vielfach nachgewirkt. Wir wollen nicht darüber rechten. Wenn er aber glaubt, das Christenthum müsse seine kirchliche und dogmatische Form zerbrechen, um seinen Inhalt zur Geltung zu bringen, so stellt sich dem der bisherige Lauf der Geschichte entschieden entgegen. In der asiatischen und in der klassischen Welt waren eine Masse „christlicher“ Elemente vorhanden, die ebenfalls nur „frei“ zu werden brauchten, um der Menschheit weiter zu helfen; es kam aber etwas ganz Neues, mit der alten Form zerbrach auch der alte Inhalt.

Sodann fragt es sich denn doch sehr, ob wir mit den besten Seiten des Christenthums allein für Gegenwart und Zukunft ausreichen, ob die obigen blos negativen Eigenschaften genügen, um Schwert und Panzer für eine neue Generation daraus zu schmieden. Mit der bloßen Hingabe des Ich wird eben so wenig Geschichte gemacht, wie mit dem widerlichen Egoismus von heute weiter zu kommen ist. Am Ehesten umfassen wir wahrscheinlich den Begriff der Zukunft, wenn wir den antiken Genuß mit der modernen Arbeit und dem Kultus des Ideals als integrirende Bestandtheile eines dritten Kulturbegriffes verbinden.

Wir kommen zu Kant. Kant's Sittengesetz soll als „Keim der Rücksicht auf das Ganze vor jeder Erfahrung gegeben sein“. Vor welcher Erfahrung? Vor aller menschlichen Erfahrung? Dann fragen

wir, wo der Mensch beginnt? Gewiß nicht mit dem Vierfüßer, den Kant mit Darwin als Anfangsstadium annimmt. Auch nicht mit dem Ich-Bewußtsein Kant's, welches ihm eine neue Menschenschöpfung bedeutet. Denn das Erwachen des Ich im organischen Wesen trennt zunächst wieder, anstatt zu vereinigen, und setzt den Menschen unbedingt im Punkte der Zusammengehörigkeit und des Zusammenwirkens unter das Heerdenbewußtsein herab. Wir werden also wohl nothgedrungen der Entwicklung des Geschlechts nachgehen müssen, bis wir den Punkt treffen, wo Ich sich das Du gleichstellte, und wo aus der Liebe zu Seinesgleichen der „metaphysische" Imperativ sich in's Dasein loswand, wo in der Kantischen „ungeselligen Geselligkeit" das letztere Element obsiegte. Das A priori will auch hier nicht verfangen, so lange die Zeit überhaupt in menschlichen Dingen mitspricht.

Daß man die historischen und psychischen Erfahrungen axiomatisch zusammenfaßt, daß man der Jugend und demjenigen Theile des Volkes, welcher geistig nicht ausreift, die concreten reifen Früchte der Vergangenheit bietet, vorbehaltlich oder nicht vorbehaltlich der Analyse und Kritik: das versteht sich von selbst. Und wenn ein theoretisches Wirken von den Theilen zum Ganzen geht, das ethische dagegen wie das ästhetische gleich aus dem Vollen schöpft und zur Bildung des Vollbewußtseins die Theile als latente nicht urgirt: so gehört eben der Erziehung, der Menschenbildung, die ethische Methode vorwiegend an, während der Unterricht unumgänglich die theoretische Bahn zu beschreiten und vom Einzelnen zum Allgemeinen zu führen hat.

Das Ethische, für die Jugend das „Apriorische", geht uns also keineswegs verloren, ohne daß wir nöthig hätten uns an taube Formen zu klammern, die nun einmal abgethan sind und auch wohl abgethan bleiben. Wenn aber die Befürchtung entsteht, es möchte durch allzuviele Kritik, durch methodische „Ausfegung" des unmittelbaren Bewußtseins, ein Rückfall zum Tolleren und Tollsten herbeigeführt werden, so wird dabei gerade der Hauptfaktor der Zukunft außer Augen gelassen, nämlich die ethische Erziehung, die freilich in unserer Welt des „dogmatischen Egoismus" platterdings unmöglich ist, weil sie das grade Gegentheil der heutigen Moral zum Inhalt haben muß.

In solchem axiomatischen Zusammenfassen der Bewußtseins-Resultate finden wir die einzige „Transcendenz", auf die wir uns einzulassen im Stande sind. Weiter zu gehen und der „Wissenschaft" die

„Religion" als Ergänzung anzufügen, vermögen wir nicht. Wir wissen zwar recht gut, daß „Religion" auch im weitesten Sinne gebraucht daß darunter wesentlich das Aesthetisch-Ethische verstanden, daß jeder Aufschwung der Empfindung zum Allgemeinen als mit einem „religiösen" Moment behaftet angesehen werden kann; aber wir möchten vorsichtig mit einem Worte umgehen, welches so namenloses Unheil über die Menschheit gebracht hat, und wir möchten, angesichts der noch immer lauernden und drohenden Feinde des Menschengeschlechts, die Flinte der Kritik nicht zu früh ins Korn werfen. Man kann da leicht in die gefährliche Lage kommen, daß der Feind sich mit uns einverstanden erklärt, dabei aber die entgegengesetztesten Dinge im Schilde führt, daß wir wörtlich „beim Worte genommen", gefangen genommen werden. Wir sehen ja bereits die heilige Hermandad in dichten Schaaren sich an die Tempelthore des Sozialismus drängen, um dort mitzurathen und mitzuthaten. Erlangten sie wirklich Sitz und Stimme, so wäre die ganze Bewegung eskamotirt, die „Wissenschaft" vor der „Religion" verloren. Es gibt Bundesgenossen, die man nicht haben darf, selbst wenn und grade weil sie den Sieg herbeiführen könnten, den Sieg nämlich über die gemeinsamen Gegner von heute, und zugleich den Sieg über die unbesonnenen Genossen.

Halten wir das Ethos rein von jeglichem dogmatischen Beigeschmacke, bleiben wir innerhalb der Menschheit und der menschlichen Schranken! Das persönliche Ideal, der persönliche Glauben werden ohnedies nie der Freiheit entbehren, wenn das Wort „Freiheit" auch in Zukunft noch irgend einen Sinn haben, wenn nicht „Menge der Menge Tyrann" werden soll. Die Tyrannei der Menge über die Menge ist aber stets unter der Fahne von aprioristischen Einfällen, von transcendenten Hallucinationen, kurz unter irgend einem unverstandenen und unverständlichen Schiboleth ausgeübt worden.

Es ist wohl überflüssig zu bemerken, daß der Kantische Imperativ hier nur obenhin, hypothetisch und anthropologisch behandelt worden ist, und daß die persönliche Auffassung Kant's damit keineswegs gegeben sein soll.

Der sonstige Kant, der Kant der Erfahrung, der Kant der subjektiven Anschauungsformen und des Ding an sich, der Anti-Cartesius und Anti-Berkeley, schien uns von Lange ohnedem hinreichend, bis

übers Erlaubte hinaus, „berichtigt“ zu sein, um uns an der Correktur dieser „Berichtigung“ vorläufig genügen zu lassen.

Was man auch an Kant noch „entwickle“ oder „berichtige“, und er war ja bei aller pyramidalen Größe nicht unfehlbar, so verlangen wir doch im Namen wissenschaftlicher Genauigkeit und historischer Treue Zweierlei. Einmal soll man ihn „lassen stan“, ihm nichts unter- und ihn selbst nicht verschieben. Zum Zweiten soll man bedenken, daß er schottischen Ursprungs war, wie die gesammte neuere Moralphilosophie und Oekonomik, daß er sich also ursprünglich Cant schrieb. Cant bedeutet aber jenes englische und anglikanische Moralgewinsel und bockbeinige Religionsgezeter, welches nur mit diesem Namen bezeichnet werden kann. Man lasse also den deutschen Königsberger Kant stehen, man führe ihn nicht auf den englischen Cant zurück. Man läuft sonst Gefahr, vor lauter Gewissenhaftigkeit das wissenschaftliche Gewissen zu verletzen.

John Stuart Mill.

Wir fügen zum Schlusse einen Essay über Stuart Mill an, weil sich bei diesem Schriftsteller zuletzt eine ganz eigene Art von Idealismus herausgebildet hat, der gewiß nicht der Originalität ermangelt. Sodann aber bezieht sich Mill in scharfsinnigster Weise auf Kant und lüftet einen Zipfel des Schleiers um das von uns bezeichnete Kant-Räthsel. Auch in Mill ist wieder einer der bedeutenden Söhne dieses Jahrhunderts vom Schauplatz abgetreten.

Im Jahr 1873 gab Helen Taylor, die Stieftochter Mill's, die von ihm selbst niedergeschriebene „Autobiographie“ heraus, ein Jahr später folgten die drei Essays*), von denen der letzte des Verfassers Lebensende angehört. Jetzt erst gewinnen wir einen Ueberblick über diese wunderbare geistige Thätigkeit; es zieht sich vor unsern Augen das Lebensband durch eine fast 60jährige Arbeit. Ganz abgesehen von allen Resultaten, von den Errungenschaften, welche die Welt durch Stuart Mill die ihrigen nennen kann, wächst uns da ein Mann ins Herz: ehrenfest, wahrhaftig, offenherzig, zum Trotz den specifischen

*) Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, Theism, by John Stuart Mill. London, Longmans, Green etc. 1874. Französisch von E. Cazelles; deutsch von E. Lehmann.

Gläubigen, von denen keiner ein idealeres Streben aufzuweisen hat, wenn ihn gleich mancher an Idealisterei überbieten mag; wohlthuend in seiner gediegenen Lauterkeit, für das schärfere Auge sogar da, wo etwas verstimmter Griesgram durch den polirten Stil hindurchblickt.

Stuart Mill konnte sich als „Kämpfer" am Thore der Unsterblichkeit melden und, wenn die Houri irgendwelche Umstände machte, sich darauf berufen, daß er in England „ein Mensch" gewesen, in demselben England, dessen soziale Spießbürgerlichkeit er so oft betont und beklagt, und dessen Durchschnittsmasse seit den Tagen Byron's einen so seltsamen Chor zu der wachsenden Zahl seiner Heroen bildet. In der That findet jeder ins Hohe strebende Engländer noch immer die Insignien des Martyriums in seiner Wiege, und auch Stuart Mill hat diesen Orden die Tage seines Lebens getragen.

Wir beabsichtigen im Folgenden wesentlich die drei letzten Essays zu betrachten und nur zur Ergänzung des Verständnisses auf die „Autobiographie" und die früheren Werke zurückzugreifen, um das nicht ganz leichte Gesammtbild des merkwürdigen Mannes wenigstens zu skizziren.

Miß Helen Taylor sagt uns: die beiden ersten Essays, „Natur" und „Ueber den Nutzen der Religion", seien zwischen 1850 und 1858 entstanden, fielen demnach zwischen die „Grundsätze der politischen Oekonomie" und die Schrift über die „Freiheit"; in beiden kommen keine Anspielungen auf Darwin vor. Die dritte Auflage der „Politischen Oekonomie" ist nach Mill's eigener Aeußerung am entschiedensten „sozialistisch", sie stammt von 1852. „Die Freiheit" war als Essay schon 1854 fertig. Von beiden Werken erzählt uns der Verfasser, daß sie unter der förderndsten Mitarbeiterschaft seiner geliebten, verehrten und bewunderten Gattin entstanden seien. Mrs. Mill starb über der Feilung der „Liberty". Offenbar findet zwischen der „Oekonomie" und der „Freiheit" ein Gegensatz statt, den stark hervorgehoben zu haben Mill's Verdienst bleibt, wenn er ihn auch nicht zur Harmonie aufzulösen wußte.

Stuart Mill berichtet selbst in seiner dritten Periode: nach Ueberwindung der Reaktion gegen Bentham sei er in Gemeinschaft mit der damaligen Mrs. Taylor (seiner Freundin und nachherigen Gattin) viel ketzerischer und entschiedener in seinen Meinungen geworden, als zur Zeit des Benthamismus. Als Benthamist sei er für Privateigenthum und Erbthum gewesen, habe nur Abschaffung der Primogenitur und festgesetzten Erbfolge verlangt. Im Uebrigen aber sollte dem Gegensatz

zwischen Arm und Reich durch Erziehung und (Malthus'sche) Enthaltung abgeholfen werden. Er sei Demokrat, nicht Sozialist gewesen; jetzt sei er weniger Demokrat, desto mehr aber Sozialist geworden. Wer nicht arbeitet, der soll nicht essen. Die Theilung des Arbeitsprodukts sollte nicht abhängig sein von der Geburt, sondern nach Gerechtigkeit stattfinden; nicht der persönliche Nutzen, sondern der Gesammtvortheil wurde der Maßstab. Nunmehr habe sich ihm das soziale Problem also gestellt: gemeinsames Eigenthum am Rohstoff, gleiche Betheiligung Aller am Profit der combinirten Arbeit; Erziehung, Gewohnheit, Ausbildung der Gefühle müßten den gemeinen Mann dahin bringen, daß er für sein Vaterland gräbt oder webt, wie er für dasselbe kämpft. Das Alterthum habe mehr Gemeinsinn gehabt als wir. Dies war die Stimmung, aus welcher die drei Auflagen der „Politischen Oekonomie" mit gesteigerter Tendenz erflossen.

Allerdings spukt in dieser sozialistischen Tendenz bereits der Zweifel als Klausel: zu jener Bildung der Massen gehören „Generationen"; bei der Gemeinsamkeit des Eigenthums bleibt „die größte individuelle Freiheit" Grundbedingung; es verlautet auch etwas von der „Brutalität der Massen", von einem Protest wider die „Despotie der Systeme", und dann heißt es wohlbedacht: „Die Form der Institutionen und die Zeit wann ließen wir auf sich beruhen". Nur die ziemlich unschuldigen „Cooperativ-Genossenschaften hießen wir willkommen".

Dieser hier noch verclausulirte Skepticismus kommt bei Gelegenheit der „Liberty" zum vollen Durchbruch. Der zum Examiner beförderte Beamte des India House arbeitet den Entwurf von 1854 in den Jahren 1856—1858 aus; jetzt geht die Tendenz auf „Mannichfaltigkeit der Charaktere", auf „freieste persönliche Entwicklung". Wir fürchteten, heißt es, die soziale Gleichheit und die Herrschaft der öffentlichen Meinung möchten der Menschheit ein Joch auflegen. Es könnte eine neue Compression erfolgen, welche die Menschheit gerade so kneten würde wie die heutige. Dabei wird bibliographisch weit ausgeholt, bis auf Pestalozzi, Wilhelm v. Humboldt und Goethe in Deutschland; für England wird William Maccall mit seinem Buch „Elemente des Individualismus" erwähnt, für Amerika Warren's „Souveränetät des Individuums", dessen Verfasser sogar eine Dorfgemeinde nach seinen Principien gründete.

Hier ist also offenbar eine Correktur oder ein Rückschlag, wie man will. Die Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit erleidet eine starke

Remedur. Und da stellt sich der Essay über die „Natur" jedenfalls näher an die „politische Oekonomie" als an die „Freiheit", vielleicht in das Jahr 1852; in die Zeit der dritten Auflage des ersteren Werkes. Der „Nutzen der Religion" fällt in seinem Abschluß mindestens so früh; der erste Entwurf muß sogar ältern Datums sein, wenigstens knüpft sich die kritische Grundidee an eine Erinnerung aus dem Jahre 1821. Zu diesem Jahre notirt Mill als wichtige Lectüre das Werk des pseudonymen Philipp Beauchamp: „Einfluß der Religion auf das zeitliche Glück der Menschheit", nach Bentham'schen Principien, richtiger aus Manuscripten Bentham's. Schon hier stoßen wir auf die autobiographische Bemerkung: die natürliche Religion oder der vornehme providentielle Deismus sei schlechter als das Christenthum — eine Bemerkung, die im „Nutzen der Religion", ja noch im „Theismus" aus- und durchgeführt wird. Zum Jahre 1821 lesen wir ferner: das Beauchamp'sche Buch sei gut in der Hauptsache, und die Idee verdiene philosophisch behandelt zu werden. Im zweiten Essay selbst heißt es in einer Note: Bentham habe seine Beweisführung bisweilen etwas forcirt.

Die dritte Arbeit, der „Theismus", klassificirt sich leicht; sie entstand zwischen 1868 und 1870. 1868 endigte Mill's kurze parlamentarische Laufbahn, er unterlag unter einer conservativen Regierung bei den Neuwahlen, und warf sich wieder ganz auf menschheitliche, philosophische Probleme. Er schloß ab mit einem Zweifel an der absoluten Richtigkeit der „Natur", wie die „Freiheit" die sozialistische Tendenz der „politischen Oekonomie" angezweifelt hatte. Nur klingt der „Theismus" äusterst bescheiden aus, fragend, tastend, leise, während die „Freiheit" noch den Vollakkord eines Pathos erschallen ließ.

Chronologisch glauben wir demnach die drei Essays so stellen zu müssen: „Ueber den Nutzen der Religion", „Natur", „Theismus". Das Prachtstück darunter ist die „Natur", welches Mill 1873, vor seinem Hingange, vollkommen druckreif gemacht hatte.

Der „Nutzen der Religion" ist im Wesentlichen noch Benthamisch, mit einigen Aug. Comte'schen Fäden durchwirkt. Von Bentham ist John Stuart Mill ausgegangen. Der Vater, James Mill, der unerbittlich strenge Lehrmeister des jungen Polyhistors John, der diesen als reines Kind durch die unglaublichsten Irrgänge aller Disciplinen hindurchhetzte, war ein grimmiger Benthamist vor dem Herrn. Seine allererste Freiheit genoß John, als er, vierzehnjährig, mit der Familie

von Bentham's Bruder an die Garonne reiste und auch den Pic du Midi de Bigorre bestieg, nebenbei freilich auch zu Montpellier Chemie, Zoologie und logische Geschichte der Wissenschaften hörte. Mit fünfzehn Jahren studirt er daheim den Bentham — hei, wie da die Redewendungen auf ihn herabschneiten: „Naturgesetz, moralischer Sinn, natürliche Rechtschaffenheit, verkappter Dogmatismus", Anwendung des Glücksprincips auf die Sittlichkeit! Das „Nützlichkeitsprincip" blieb ihm als „Schlußstein" seines Gedankensystems. — Im Jahre 1822 gründete der sechzehnjährige Mill eine Utilitarian Society, er war der Erfinder des „Utilitarismus". Auch das Frauenstimmrecht stamnt aus der Bentham'schen Schule; der alte James war dagegen, aber der Sohn meinte: „die Interessen der Weiber seien so wenig eingeschlossen in die der Männer, wie die der Unterthanen in die des Königs". (Sollen's einmal versuchen, ohne ihre „Könige" zu leben, auch in der Schweiz oder in Nordamerika.) Mit achtzehn Jahren redigirt John das Werk Bentham's vom juridischen Beweise, das durch Dumont bereits französisch vorhanden war, für den englischen Druck; faßt drei Manuscripte zusammen, arbeitet schwierige Stellen um, erörtert angegriffene Punkte und spricht im selbstgewissen Tone des Verfassers. Auf Bentham's ausdrückliches Begehren muß er seinen Namen als Editor daraufsetzen. Mit zwanzig Jahren kehrt er melancholisch in sich selbst ein, er wird die Selbstbewußtseinsquälerei müde; der innere Mensch, die Gefühlswelt, kommt ihm wichtiger vor. Er trennt sich geistig von seinem Vater und vom 18. Jahrhundert, dessen Rückwirkung auf England gerade Bentham genannt werden kann. Von der Abstraktion und dem Verstandesschachspiel wendet er sich zur Geschichte: Geschichte der Philosophie, der Völker und ihrer Lage, aus welcher erst die richtigen Institutionen resultiren können. Er studirt die Saint-Simonisten, Aug. Comte's Eintheilung in eine theologische, metaphysische und positive Periode nimmt ihn gefangen. Die Juli-Revolution begeistert ihn vollends; am Enthusiasmus der französischen Demokratie erholt er sich von der englischen „negativen Existenz derer, die nicht zu Andern noch auch viel mit sich selbst sprechen", von der „Art der Existenz, worin Jedermann handelt, als ob jeder Andere ein Feind oder zum Tode langweilig wäre". So corrigirte das neunzehnte französische Jahrhundert das achtzehnte.

Der letzte Tribut an den Benthamismus wird nun in unserm ersten Essay gezollt. Bedenklich sind — das ist der Grundton dieser

Arbeit — alle Beweisführungen für den Nutzen der Religion. „Ein Beweis für den Nutzen der Religion ist ein Aufruf an Ungläubige, um sie zur Uebung einer wohlgemeinten Heuchelei zu überreden; oder an Halbgläubige, daß sie ihre Augen von dem abwenden, was möglicherweise ihren wankenden Glauben erschüttern könnte; oder schließlich an Personen im Allgemeinen, ja nicht irgendeinen empfundenen Zweifel auszudrücken, da ein Gebäude von immenser Wichtigkeit für die Menschheit so unsicher in seinen Fundamenten ist, daß die Menschen in seiner Nähe den Athem anhalten müssen, um es nicht niederzublasen". Dann aber wendet sich die Kritik beißend gegen das Schoßkind des 18. Jahrhunderts, zugleich das putative Kind des Kant'schen Kriticismus, gegen den Deismus, dessen allvollkommenes höchstes Wesen als absolute Antinomie betrachtet und dem christlichen pathologischen Gott weit nachgesetzt wird.

Freilich entspricht auch die christliche Anschauung nicht der Logik und den Wünschen Mill's; um sie rationell zu finden, modifizirt er sie in folgender Weise. „Nur eine Form des Glaubens ans Uebernatürliche — eine einzige Theorie über Ursprung und Regierung des Universums — ist ganz frei von geistigem Widerspruch und moralischer Schiefheit. Es ist die, welche die Idee eines allmächtigen Schöpfers ein- für allemal aufgibt, Natur und Leben nicht als den absoluten Ausdruck des moralischen Charakters und Zweckes der Gottheit betrachtet, sondern als das Ergebniß eines Kampfes zwischen ringender Güte und intractablem Stoffe, wie Platon glaubte, oder einem Princip des Uebels, wie die Lehre der Manichäer war".

Aber so sehr er zugibt, daß „der Werth der Religion, als einer Quelle persönlicher Befriedigung und erhabener Gefühle, nicht zu bezweifeln" sei, so gibt er doch zu bedenken: „ob zur Erreichung dieses Zweckes es nöthig sei, über die Gränzen dieser Welt hinauszugehen, und ob nicht die Idealisation unseres irdischen Daseins, die Ausbildung eines hohen Begriffs von dem, was man aus ihm machen könnte, im Stande wäre, eine Poesie und, im besten Sinne des Worts, eine Religion zu gewähren, eben so geeignet, die Empfindung zu erheben, und mit Hülfe der Erziehung noch besser dazu angethan, die Sitten zu verwandeln, als irgendein Glaube an unsichtbare Mächte".

Er beruft sich auf den antiken Kultus des Vaterlandes und speciell auf „Cicero de officiis" — eine Schrift, die keine übermäßigen For-

derungen an den Menschen stelle und sogar allerlei Gewissenscapitulationen gestatte, die aber den vollsten Ernst mache, wenn es sich darum handle, Leben, Ruf, Familie, kurz alles Werthvolle dem Vaterlande zu opfern. Diese Liebe zum Vaterlande wünscht Mill auf die Liebe zum Geschlecht auszudehnen. Die „Religion der Humanität“ erfülle alle Bedingungen, die man überhaupt an eine Religion stellen könne; denn das „Wesen der Religion ist die entschiedene ernste Richtung der Gefühle und Wünsche auf ein ideales Objekt, welches erkannt worden ist als von der höchsten Vortrefflichkeit und als den selbstsüchtigen Zwecken unbestreitbar überlegen“.

So trefflich das austönt und so ideal die Auffassung ist, so denkt man doch unwillkürlich an jene platonisch-manichäische Concession zurück. Wenn jener Dualismus auch nur relativ berechtigt ist, so muß ihm auch wohl etwas in „diesem“ Leben entsprechen; auch in der Menschen Kopf und Herz muß eine Antithese obwalten, welche am Ende die „Religion der Humanität“ garstig durchkreuzt. Doch das sei hier nur angedeutet, Mill selbst wird uns weiterhin nur allzu sehr Recht geben.

Der frisch und mit vollendeter Stilistik verfaßte Aufsatz „Natur“ deckt uns rücksichtslos die Incongruenzen der Welt auf. Bekanntlich war es das achtzehnte Jahrhundert, welches, im heiligen Zorn auf die positiven Kirchensatzungen und das erdrückende Kirchenregiment, den Schrei nach Natur ausstieß. „Natur! Kehren wir zur Natur zurück!“ so rief Rousseau, so argumentirte Diderot. Da das achtzehnte Jahrhundert zugleich als zweite Renaissance betrachtet werden kann, so darf es uns nicht wundern, wenn die Axiome der Klassiker wiederholt und commentirt wurden. Naturam sequi, war ja ein altes Präcept. Mit der gesammten Tradition des vorigen Jahrhunderts hat das unsrige auch diesen Naturkultus ererbt.

Mill wirft nun die wohlberechtigte Frage auf: Was ist denn so gut, so nachahmenswerth, so moralisch an der Natur? Die Natur handelt oder wirkt nach immanenten, unverbrüchlichen, ausnahmslosen Gesetzen, unbekümmert um Wohl und Wehe einer Creatur. Sie zerstört und zerschmeißt erbarmungslos. Pope sagt: „Soll Schwerkraft nicht sein, wenn du gehst vorbei?“ Aber Mill erwidert: „Ein Mensch, der fortführe, Steine zu werfen oder Kanonen abzufeuern, wenn ein anderer vorbeiginge, wäre doch des Mordes schuldig.“ Nicht „der Natur folgen“, sondern „die Natur beobachten“, sollte es heißen.

„Die Phrasen, welche dem Laufe der Natur Vollkommenheit zu-

schreiben, können nur angesehen werden als die Uebertreibungen poetischen und frommen Gefühls, nicht geeignet, die Probe einer gesunden Prüfung zu bestehen. Kein Mensch, ob religiös, ob irreligiös, glaubt, daß die verderblichen Kräfte der Natur, im Ganzen betrachtet, gute Absichten befördern, es sei denn, daß sie menschlich vernünftige Geschöpfe anreizen, sich ihnen entgegenzustellen und gegen sie anzukämpfen. Wenn wir glaubten, daß solche Kräfte von einer wohlwollenden Vorsehung als Mittel angewendet würden, weise Zwecke zu erfüllen, welche ohne sie nicht erreicht werden könnten, so müßte Alles, was die Menschheit gethan hat, um diese Naturkräfte zu fesseln und ihre verderbliche Wirkung zu beschränken, vom Drainiren einer pestilentialischen Marsch bis zur Heilung des Zahnwehs oder dem Aufschlagen eines Regenschirms, als gottlos betrachtet werden, wofür es gewiß Niemand hält, obwohl eine Unterströmung nach jener Richtung geht, die sich zuweilen bemerkbar macht. Im Gegentheil, die Verbesserungen, auf die der civilisirte Theil der Menschheit am meisten stolz ist, bestehen darin: mit größerem Erfolg jene natürlichen Calamitäten abzuwehren, welche wir doch, wenn wir wirklich glaubten, was die meisten Leute zu glauben vorgeben, als Arzeneien lieben müßten, unserem irdischen Zustand von einer unendlichen Weisheit dargeboten. Weiter, insofern jede Generation ihre Vorgänger in der glücklichen Beseitigung einer Masse natürlichen Uebels übertrifft, müßte unsere Lage, wenn die Theorie richtig wäre, heutzutag eine schreckliche Bekundung irgendeines furchtbaren Uebels geworden sein, gegen welches das physische Uebel, das wir zu bemeistern gelernt haben, früher als Präservativ gewirkt hätte. Jeder aber, welcher handelte, als ob dem so sei, würde vermuthlich eher ins Irrenhaus gesperrt, denn als ein Heiliger verehrt werden".

Und das scharfe Dilemma, welches auf das Herz des eigentlich deistischen Glaubens abgeschnellt wird, lautet: „Wenn der Schöpfer der Welt Alles kann, was er will, so will er das Elend; von diesem Schluß ist kein Entrinnen". Mill behauptet, daß alle Diejenigen, welche sich auf ein gutes Princip verlassen, dieses Princip niemals als allmächtig betrachtet haben; denn solche seien der Ansicht: die Welt sei ein Werk der Compromisse, und ihr Gott könne nichts für die Unvollkommenheiten.

Wenn demnach das Naturam sequi keinen Sinn mehr hat, so wird man dagegen sagen müssen: „Die künstlich geschaffene oder künstlich vervollkommnete Natur ist die einzige, die man zur Nachahmung

empfehlen kann; und da dies ein allmählicher Proceß ist, so können sich Gerechtigkeit und Sittlichkeit erst von unten auf entwickeln". Ich habe diesen letzteren Gedanken vor der Lectüre Mill's an einem andern Orte vorläufig ausgeführt, werde darauf zurückkommen und mich keineswegs durch die „metaphysische" Behauptung abschrecken lassen: es bleibe dann von der Ethik nichts als eine „Naturlehre". Vielleicht gelingt mir sogar der Beweis, daß die ganze „Metaphysik" verkappte Physik ist, das Dienstmädchen, welches im rauschenden Gewande der Herrin auf den Hofball geht.

In hartnäckiger Verfolgung des Widerspruchs zwischen Macht und Weisheit ruft unser Verfasser endlich aus: „Wenn der zehnte Theil der Mühe, die man aufgewendet hat, um wohlwollende Anpassungen in der Natur zu finden, aufgewendet worden wäre, um den Charakter des (allmächtigen) Schöpfers mit Gründen zu schwärzen — welche Masse von Beweisen hätte man nicht in der Existenz der niedern Thiere gefunden, die sich fast ohne Ausnahme in verschlungene und verschlingende theilen, eine Beute von tausend Uebeln, gegen die sich zu wehren ihnen die Mittel versagt sind". Das hat eher ein Dämon gemacht.

Darf man nicht wirklich neugierig sein zu erfahren, welche Wirkung die Descendenzlehre mit ihrem „Kampf ums Dasein" auf diesen Kopf geübt hat? Darwin tauchte zwischen den beiden ersten und dem dritten unserer Essays auf.

In dem längsten Aufsatze, dem über „Theismus", werden die bekannten Daseinsbeweise in zwei Ordnungen getheilt: a posteriori und a priori. Das beste wissenschaftliche Argument wäre nach Mill das der menschlichen Erfahrung entnommene der Absicht; leider stoßen wir aber damit auf die schroffe Antinomie von Allmacht und Güte, der Zwecksetzer erweist sich eher als Dämon. Das Ausgehen von der Idee a priori nennt Mill ganz unwissenschaftlich, denn „die Idee kann nichts als die Idee beweisen, nicht das Faktum". Causalität bezieht sich nicht auf das Ding, sondern auf einen Vorgang, auf einen Wechsel der Zustände. Die Verbindung des Wasserstoffs mit dem Sauerstoff ist die Ursache des Wassers; aber Wasserstoff und Sauerstoff haben, so viel wir wissen, keine Ursache. Es gibt also ein bleibendes und ein wechselndes Element in den Dingen. Jede Verursachung muß zudem selbst verursacht sein, folglich ist eine erste Ursache ein Unsinn. Nur die Physik habe eine erste Ursache gefunden, nämlich die Kraft.

Die Metaphysik habe nun zwar eine erste Ursache im Willen

erblickt, so Platon in den „Legibus", so die ganze „natürliche Theologie". Dann bliebe aber dem Willen nichts anderes übrig, als Kraft in Kraft zu verwandeln, denn die Kraft sei ewig vorhanden. Die Ernährung häufe im Menschen die Kraft auf, und so entstehe im organischen Bereich die Wollung. Was aber der Wille vermöge, nämlich Kraft in Kraft umzusetzen, das vermögen die physikalisch-chemischen Agentien gleichfalls. Der Wille hat also keinesfalls einen Vorzug vor den Naturkräften, und beiden voraus war die Kraft selbst, die Energie.

Angenommen aber, der Geist sei die universelle Ursache, so erfordert dieser Geist nach dem Causalitätsgesetz einen größern Geist als Urheber, und dieser größere einen größten, und auch so gelangen wir nicht zur ersten Ursache.

Zudem setzen die Begriffe von Absicht, Anschlägigkeit, Anwendung von Mitteln zum Zweck, eine Beschränkung der Macht voraus, und diese Beschränkung ist höchst natürlich, da ja der Schöpfer (Geist, Wille) die Kraft schon vorfand. Es bleibt ihm also nur die Funktion eines orientalischen Demiurgos, eines Werkmeisters mit vorhandenem Material. Der Leser gewahrt deutlich, daß wir uns wieder auf dualistischem Wege befinden. „Wenn Gott die Lust seiner Geschöpfe gewollt hat, so müssen wir in unserm Weltwinkel sagen: das Werk ist eine ignominious failure, ein schmachvolles Mißlingen". „Seltsam, ruft Mill mit Anlehnung an Darwin aus, der Schöpfer konnte einen Buschmann und Andaman-Insulaner schaffen, und er konnte diesen die Kraft verleihen, ein Newton und ein Fénélon zu werden!" Warum that er's nicht?

Ueber Unsterblichkeit läßt Mill schon eher mit sich reden, da a priori darüber nicht zu räsonniren sei. „Die Beziehung des Gedankens auf ein materielles Hirn ist keine metaphysische Nothwendigkeit, sondern eine einfache Coëxistenz in den Schranken der Beobachtung". Ungefähr wie in Herbert Spencer's hochinteressanter physiologischen „Psychologie". Das Resultat der Untersuchung, um damit gleich hier abzuschließen, ist: der Mensch muß dem nicht allmächtigen Gotte helfen, daß es besser in der Welt werde. Es gilt einen gemeinsamen Kampf mit ihm gegen die dämonische Natur zu führen.

Dem Buchstaben nach nimmt sich nun eine solche Weltanschauung höchst barok, oder, um englisch von dem Engländer zu reden, queer, excentric, aus. Dem esoterischen Gehalt kommen wir jedoch sofort näher, wenn wir Mill's Ansicht über Kant in Erwägung ziehen. „Für Kant

ist Gott weder ein Objekt direkten Bewußtseins, noch ein Schluß des Denkens, sondern eine nothwendige Annahme, nothwendig nicht durch logische, sondern durch praktische Nothwendigkeit, auferlegt durch die Realität des Sittengesetzes. Der kategorische Imperativ verlangt einen Commandeur". Es bleibe dahingestellt, ob Kant einen Gesetzgeber annehme, oder ob ein Wesen, dessen Willen das Gesetz ausdrücke, ihm höchst wünschenswerth sei.

Die Schlagstelle findet sich bei Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" (ed. Hartenstein, IV. 229), wo es von einem „vernünftigen Wesen, welches zugleich alle Gewalt hätte", unmittelbar darauf heißt: „wenn wir uns nur ein solches zum Versuche denken". Mill selbst sagt uns im „Theismus": die Ideen von Gott und Unsterblichkeit seien für Kant Incentive, Anfeuerungs- oder Erziehungsmittel; das „imaginäre gute Wesen" sei ihm eine „Norm, zu der wir aufblicken". Die Vernunft, heißt es, baue eine Burg mit starken Befestigungen, aber die Phantasie solle inwendig guter Dinge sein. Kurz, es sind moralische Eindrücke, die Kant unter anderm Namen, in Gemäßheit der theologisch-philosophischen Terminologie, hervorzubringen trachtet, handle es sich nun von der Religion der Humanität oder von der Gottheit.

Wir ersuchen den Leser, bei dieser Auffassung Kant's einen Augenblick zu verweilen. Mill scheint uns hier der Wahrheit näher gekommen zu sein, als die jüngsten Nachkantianer in Deutschland. Nur einen Anstoß räumt auch Mill nicht weg, nämlich die pia fraus der Einschmuggelung reiner Vernunftideen in das theoretische Erkennen, auf welches Schmuggelgeschäft hin die Hyperidealisten so pathetisch sündigen.

Auch trotz seiner dualistischen Hypostase bleibt Mill ein entschiedener Gegner des Pessimismus, dem er, bei aller Anerkennung Schopenhauer's in dessen kritischem Theile, doch einen stahlblanken Schild, zur gefälligen Bespiegelung, entgegenhält: „Wenn es oft Kraftverschwendung ist, bei den Uebeln des Lebens stehen zu bleiben, so ist es schlimmer als Verschwendung, beständig bei seiner Erbärmlichkeit und Niederträchtigkeit zu verweilen. Es ist nothwendig, daß man ihrer Acht hat; aber in ihrer Beschauung zu leben, macht es kaum möglich, in sich selbst eine hohe Geistesstimmung zu bewahren".

Dessen ungeachtet fällt Mill's eigene Stimmung im dritten Essay bedeutend ab, namentlich im Vergleich zur „Natur". Jene erwähnten

„Anfeuerungsmittel" scheinen ihm besonders deshalb am Platze zu sein, weil das Leben, selbst unter besseren Verhältnissen, ohne eine große Aufstrebung (aspiration) sei. Wo bleibt hier, so fragt man, der Kultus der Menschheit, die hingebende Begeisterung für das Gemeinwohl? Der Mensch müsse in einer gewissen Spannung in Bezug auf die letzten Dinge bleiben; er möge sich behelfen mit dem „nicht allmächtigen, nicht allweisen, aber doch guten Gotte, der es eben nicht besser machen konnte", und der doch vielleicht so gut sei, ihm eine Spanne längeren transcendenten Daseins zu gewähren. Davon hänge die cheerful disposition, die heitere Auffassung von Gegenwart und Zukunft ab. Mißtrauisch wendet sich Mill von allen selbstgesteckten Lebenszielen ab, und er könnte doch von den Pessimisten lernen, daß selbst die Propaganda für die Niederträchtigkeit der Welt des Schweißes der Edlen werth zu sein scheint.

Wohin ist doch der kräftige Trompetenstoß verhallt, mit welchem Mill in der „Autobiographie" das Erscheinen seiner Logik (1843) begleitet? „Alle Erkenntniß kommt aus der Erfahrung, und alle moralischen und intellektuellen Eigenschaften vorzüglich von der Richtung, die man den Ideen-Associationen gibt. Der Begriff, daß von dem Geiste äußerliche Wahrheiten durch Intuition erkannt werden können, unabhängig von Beobachtung und Erfahrung, ist in unseren Zeiten die große und intellektuelle Stütze falscher Lehren und schlechter Institutionen. Nie gab es ein solches Instrument zur Heiligung aller tiefgewurzelten (anerzogenen) Vorurtheile". Selbst die mathematischen und physikalischen Wahrheiten rühmte er sich, in den Kreis der Erfahrung und Association zurückgeführt, und so die Anwälte der „Intuition" auf ihrem eigensten Gebiete geschlagen zu haben.

Es ist nicht anders, durch John Stuart Mill in seiner Gesammtentwicklung zieht sich eine starke Antinomie, einerlei für jetzt, ob sie durch den Menschen überhaupt, durch uns Alle hindurchgeht, oder sich nur bei ihm, dem ewig Forschenden und Grübelnden, so intensiv ausprägte. Und wenn der Gegensatz zwischen „Natur" und „Theismus" als rein theoretischer betrachtet werden mag, so äußert sich ein solcher in Mill's ökonomischen Ansichten auf unmittelbar praktischem Gebiete, wo der Widerspruch um so empfindlicher wird. Was hilft uns z. B. das von Mrs. Taylor ganz verfaßte Kapitel: „Wahrscheinliche Zukunft

der arbeitenden Klasse", wenn im Uebrigen die alte Oekonomik stehen bleibt, und hier ein weibliches Sentiment blos die Oberfläche kräuselt? Mrs. Taylor soll besonders auf den „Ton" des Ganzen eingewirkt haben. Wir wissen, „c'est le ton qui fait la musique"; aber Musik und Wirthschaftslehre sind noch zweierlei. „Dieser Ton bestand hauptsächlich darin, daß der wahre Unterschied zwischen den Gesetzen der Produktion, welche wirkliche Naturgesetze sind (vergleiche „Nature"), die von den Eigenthümlichkeiten der Objekte abhängen, und den Arten ihrer Vertheilung hervorgehoben wurde, welche unter gewissen unumstößlichen Bedingungen vom menschlichen Willen abhängen".

Das, mit Verlaub, ist durchaus Lassalle'sches „ehernes Gesetz", und ein ehernes, ein Weltgesetz, läßt sich nicht abschaffen. Ist die Produktion ein Naturproceß, so schleppt dieser sich sammt dem „ehernen Gesetz" auch in die Distribution der Güter hinein; denn Produktion und Distribution sind nur zwei Seiten desselben Dinges. Wird einmal Arbeit „verkauft", so zahlt der Käufer, was er nach dem Marktstande zahlen muß. Die prätendirte Vertheilung, die später vom „menschlichen Willen" abhängen soll, ist bereits anticipando vollzogen, und spielt sich im besten Fall auf einen Akt der Großmuth, d. h. auf die bekannte „Gemüthlichkeit", hinaus, die in ökonomischen Dingen rasch ihr Ende findet. Wo bleibt da das „gemeinsame Eigenthum am Rohstoff?" Ist aber dieses eine Chimäre, so ist der „menschliche Wille" post festum ebenso chimärisch.

„Die gewöhnlichen Oekonomisten nennen das Alles ökonomische Gesetze, indem sie die unwandelbaren Bedingungen unserer Existenz und die Folgen besonderer sozialer Arrangements zusammenwerfen, die doch blos mit jenen coextensiv sind: wenn gewisse Institutionen und Sitten gegeben sind, werden Löhne, Profite und Renten durch gewisse Ursachen bestimmt sein. Aber sie lassen die unumgängliche Voraussetzung außer Acht, und schließen, daß diese Ursachen durch innere Nothwendigkeit, gegen welche keine menschlichen Mittel helfen, die Antheile bestimmen müssen, welche bei der Vertheilung des Produkts den Arbeitern, Kapitalisten und Grundherren zufallen". „Arbeiter, Kapitalisten und Grundherren" bilden also bei Mill gerade die Anticipation, die er den „alten Oekonomisten" zum Vorwurf macht. Man möchte ihn an das populäre englische Reimlein erinnern: „When Adam dug and Eva span" etc. Arbeit, Kapital und Boden sind allerdings die „unwandelbaren Bedingungen unserer irdischen Existenz";

aber „Arbeiter, Kapitalisten und Grundherren" sind nur „Institutionen", oder, da der Boden gegeben ist und jede normale Arbeit einen Ueberschuß läßt, so ist nur die Arbeit „unwandelbare Bedingung", im Menschenleben gerade so ewig wie die Kraft im kosmischen.

Faßt man die Sache anders auf, so erübrigt nichts als pia desideria auszustoßen, echt weibliche Gefühlsergüsse, die niemals einen „Naturproceß" auflösen oder gar wegschwemmen werden. Es entsteht dann derselbe Windmühlenkampf, welchen Mill nach Ueberwindung des Benthamismus so stolz perhorrescirte, das Bestreben nämlich, eine Revolution der Gedanken durch äußerliche Regulative bewirken zu wollen.

Der deutschen Wissenschaft bietet sich da eine große und zugleich die dankbarste Aufgabe; denn es handelt sich um den Bestand der Gesellschaft selbst. Einen bedeutsamen und vorurtheilslosen Fingerzeig gab vor Jahren schon ein anderer Engländer, William Newmarch, in seinen „Volkswirthschaftlichen Perspektiven", indem er sagte: „Die Nationalökonomie untersucht hauptsächlich die aus dem allgemeinen Triebe der Selbstsucht, der Scheu vor Mühe und Schmerz, dem Verlangen nach Ruhe und Genuß entstehenden Resultate, und das ist ihre sichere wissenschaftliche Grundlage. Aber die Selbstsucht ist nicht wie das Gesetz der Schwere, oder wie chemische Eigenschaften, eine constante Qualität. Sie ist stets gegenwärtig, aber nicht immer in derselben Energie; sie zeigt immer nach einer Richtung, aber nicht stets in derselben Linie. Der Nationalökonom muß daher seine Karte berichtigen, wie der Schiffer seinen Kompaß".

Schon wieder schweifen uns Gedanken wie Feder in ein fernabliegendes Gebiet, in das ethische ab. So begegnete es uns bei Lange, so geht es bei Stuart Mill. Es ist nicht anders, die „praktische Vernunft" lauert beständig hinter der theoretischen; vielleicht ist sie der Souffleur, der die letztere in ihrer Aktion leitet.

Die Hyperidealisten sagen es bei jeder Gelegenheit, daß sie der „reinen Vernunft" nur deshalb Flügel ansetzen, um sich von ihr ins Land des Thuns und Handelns tragen zu lassen. Sie wären zu allen möglichen Concessionen bereit, gäben das ganze theoretische A priori hin, wenn man ihnen dagegen die praktischen, moralischen

Aprioritäten gewähren wollte. Seit Kant's Tagen lautet der Weheruf: Was soll aus der Menschenwelt werden ohne „moralische Weltordnung“ und absolutes Sittengesetz?

Es muß daher nothwendig vom Ursprung der Sitte, von der Entwicklung der Moral und von der Möglichkeit einer gesellschaftlichen Ordnung die Rede sein. Nur sagt schon der alte Weise: Alles zu seiner Zeit.

IV. Buch.

Der Parallelismus zweier Welten.

Uebergang: Gegenrede zu Tyndall's Rede von Belfast. — W. Tobias: „Die Gränzen der Philosophie".
Herbert Spencer's Psychologie.
Was sagt Er dazu? (Kritik der reinen Vernunft)

Eine Gegenrede zu Tyndall's Rede,

gehalten zu Belfast in der Sitzung der British Association, am 19. August 1874.

Es wird Sitte bei den großen wissenschaftlichen Wandervereinen, daß irgend ein Koryphäe menschlicher Erkenntniß eine resumirende Rede über einen wichtigen, die Zeit bewegenden Gegenstand hält, und so gewissermaßen ad urbem et orbem appellirt. Wir haben gegen diese Sitte um so weniger einzuwenden, als sie ein neues Verdict gegen den Kastengeist der Zopfwissenschaft in sich birgt, indem sozusagen der allgemeine Weltverstand in die corona gerufen wird, um sein Urtheil abzugeben.

Herrn Tyndall's Rede zu beachten, haben wir aber auch noch ein anderes Motiv. Diese Rede ist nicht nur an sich unzweifelhaft bedeutend, hie und da voller Schwung; sie beleuchtet auch den augenblicklichen Standpunkt des englischen Publikums und das Verhältniß zu gewissen Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten des Publikums, welches ein namhafter englischer Gelehrter für das richtige und würdige erachtet.

Professor Tyndall ist in erhabenem Styl antipfäffisch, reservirt sich aber eine gewisse „natürliche Theologie“, wie wir sie bei Kant schattenhaft angedeutet, eigentlich aber ins Moralische geflüchtet sehen. Er setzt, wie uns scheint, unnöthiger Weise dem Naturerkennen seine Gränze an einem „unlösbaren Mysterium“, während es sich von der libertas philosophandi handelt. Auch bei ihm spuken die Nachkantischen Bedenken, die er wesentlich aus Lange geschöpft, und die in allerdings bedenklicher Weise anfangen, zum guten Ton zu gehören.

In derselben Versammlung der British Association zu Belfast befand sich auch ein unsichtbarer Zuhörer, der sich während der Tyndall'schen Rede seine Glossen machte und in seinem Haupte eine Gegenrede, theils anerkennend, theils kritisch, herumwälzte, als er den Saal verließ.

Da der geneigte Leser zuverlässig die Rede des englischen Naturphilosophen kennt, so schenke er jetzt seine Aufmerksamkeit der Gegenrede des Unsichtbaren, welcher sich also vernehmen läßt:

Hochansehnliche Versammlung!

Wenn es sich darum handelte, in der Ausführlichkeit der Darstellung und dem wohlthuenden Schwunge der Rede mit dem Herrn Präsidenten dieser Körperschaft zu wetteifern, so würde sich weder ein Sichtbarer noch ein Unsichtbarer dazu verstehen; der Erstere nicht, weil er seiner gewissen Niederlage entgegenginge, der Letztere nicht, weil zur Begeisterung auch die Körperlichkeit, folglich die Sichtbarkeit mitwirkt. Gleichwohl habe ich auf den Gesichtern Vieler von Ihnen das Entzücken hin und wieder mit einer nachdenklichen Spannung wechseln, an die Stelle enthusiastischer Theilnahme bisweilen ein Fragezeichen treten sehen; und so reifte in der Stille der Entschluß bei mir, die Glättung Ihrer Mienen, die Streichung jener Fragezeichen wenigstens zu versuchen. Leihen Sie mir dazu ein vorurtheilsloses Ohr!

Lassen Sie noch einmal mit möglicher Geschwindigkeit vor Ihrem Geiste die großartige Rede des Herrn Präsidenten vorübergehen; erinnern Sie sich der mehrfachen Betonung eines Gegensatzes im psychischen Menschen, eines Gegensatzes, der bald Analyse und Synthese, bald Verstand und Herz, dann Pantheismus und Theismus, endlich Erkenntnißvermögen und Schöpfungsvermögen genannt wurde. Zuerst nun möchte ich Sie fragen, ob Ihnen diese Unterschiede jedesmal

klar geworden sind, und namentlich, ob Sie sich von der Identität der Thesen und Antithesen, z. B. von „Verstand“ und „Pantheismus“, vollkommen überzeugt haben. Im Bejahungsfalle müßte ich erst die Zweifel in Ihnen wachrufen; im Falle der Verneinung sind Sie mit mir in der Lage, dem Grundmangel der in mancher Beziehung so vorzüglichen Rede auf die Spur zu kommen, und nach einer Ergänzung der so glänzend hingemalten Weltanschauung zu verlangen.

Herr Dr. Tyndall bemerkt von Darwin, dem er übrigens alle verdiente Ehre zukommen läßt, und dessen Methode er so liebevoll eingehend schildert: dieser Forscher komme bei Betrachtung des Lebens-Ursprunges zuletzt zu einer „Primordialform“, oder nach einem Citat zu „wenigen ursprünglichen Formen“, welche die Gottheit erschaffen und dann der Selbstentwickelung überlassen habe; aber man vermisse bei ihm eine Erklärung über die Entstehung dieser Primordialform oder ursprünglichen Formen selbst. Mit der Verminderung der Zahl sei nichts gethan, der Anthropomorphismus bemächtige sich eben so gut weniger als vieler Formen. Wir aber verlangten nach „Bestimmtheit und Gründlichkeit“.

Die Sache ist richtig, ganz abgesehen davon, ob uns Darwin selbst diese letzte Erklärung schuldig ist, da dieser sich sehr wohl in das Zelt der Beobachtung und Vergleichung zurückziehen und die Beantwortung der gestellten Frage sonder Furcht und Tadel den Biologen von Fach zuschieben kann. Minder leicht wird es Herr Tyndall selbst haben, wenn wir ihn um schärfere, endgültige Unterscheidung von Analyse und Synthese, Verstand und Herz, Pantheismus und Theismus, Erkenntniß- und Schöpfungsvermögen ersuchen; wenn wir ihn namentlich auf das Dringendste bitten, seinen Begriff von „Materialismus“ endlich einmal festzustellen, nachdem wir genugsam gehört, er meine nicht diesen oder jenen, er bekenne sich nicht zu diesem oder jenem Materialismus. Auch wir, hochansehnliche Versammlung, haben das Recht, auf „Bestimmtheit und Gründlichkeit“ zu dringen.

Einem Engländer gegenüber dürfen wir wohl, ohne trivial zu werden, den bekannten rothen Faden noch einmal durch das bekannte Tau ziehn. Wohlan, der rothe Faden, der jedoch hier mehr die purpurne Finsterniß andeutet, also die Dunkelheit der Tyndall'schen Vorstellungen und Begriffe, beginnt gleich im Anfange seiner majestätischen Rede. Er hebt damit an — erlauben Sie, daß ich seine wesentlichen Gedanken gedankenmäßig anführe; falsche Auffassungen nehme ich gern

zurück — Religion und Philosophie in folgender Weise zu unterscheiden: Ein in der ältesten Menschheit lebender Trieb habe ihre Gedanken und Fragen bisweilen den Quellen der natürlichen Erscheinungen zugewandt; derselbe Trieb, vererbt und verstärkt, sei auch der Sporn zu der wissenschaftlichen Bewegung von heute. Der ganze Unterschied zwischen uns und unsern „vorhistorischen Vorfahren" bestehe darin, daß ihre (der letztern) Erfahrungen nicht aus dem Studium der Natur, sondern aus der Beobachtung des Menschen gezogen, d. h. anthropomorphischer Art waren. — Der ganze Unterschied? Ein Unterschied vielmehr wie zwischen Himmel und Erde, ein Unterschied, der die Gränzen der Art überspringt, ein Unterschied toto genere! Hier das Studium der Natur, die Erforschung ihrer Gesetze; dort nur dunkelste Analogie zwischen psychologischen Erfahrungen und kosmischen Räthseln; hier der Verstand, dort das wollende, fürchtende, geängstigte Herz. Von der anthropomorphischen Religion — und jede Religion ist anthropomorphisch — zum Begriffe der Causalität; vom Wunder und der Zauberei — und jede Religion beruht auf Wunder und Verkehrung der Naturgesetze — zur ruhigen Erklärung natürlicher Vorgänge, führt gar kein continuirlicher Weg, keine ebene Straße. Zwischen beiden gähnt ein Abgrund, der mühsam überbrückt werden muß.

Um die Weite und Tiefe dieses Abgrundes zu ermessen, ist es nöthig, den jedesmaligen „Trieb" zu untersuchen. Man wird sehr bald finden, daß es durchaus nicht derselbe Trieb ist, und daß alle Veredlung und Verstärkung des ersten Triebes nicht ausreicht, um im zweiten Triebe „denselben" erkennen zu lassen. Die Religion, sagten wir oben, ist das Produkt des wollenden, fürchtenden, geängstigten Herzens. Das Herz aber — um diesen Ausdruck beizubehalten — hat immer gewollt, stets gehofft und gefürchtet, war stets geängstigt, mehr und mehr, je weiter wir in der Genealogie des Menschengeschlechts zurückgehen, am allermeisten bei unseren rath- und hülflosen „vorhistorischen Vorfahren", die sich nicht „zuweilen" den Quellen der natürlichen Erscheinungen zuwandten, sondern die in jedem Augenblicke ihrer Existenz unsicher und heißhungrig nach Magie umhertasteten. Ihnen war die Welt voller Götter und Göttlichkeit, weil sie in überwiegendem Maße begehrten und folglich fürchteten. Um den Pöbel der Götter und Dämonen aus der Welt und dem Bewußtsein zu fegen, dazu muß sich der Mensch erst der Furcht vor anthropomorphischen Gebilden

entledigen, wenigstens kann er das klare Auge des Verstandes nicht anders auf die Natur der Dinge unbehelligt richten, als indem er jener Furcht den Krieg ankündigt. An die Stelle des Begehrens, des ausschließlichen Begehrens, tritt der Erkenntnißtrieb, der Kopf, wie man zu sagen pflegt, der Verstand.

Der Erkenntnißtrieb ist aber durchaus nicht „derselbe", wie der Begehrungstrieb, er ist diesem vielmehr radikal entgegengesetzt. Herr Tyndall hätte diese Fundamentalwahrheit sehr gut aus seiner eigenen Darstellung des Demokrit, Epikur und Lucrez abstrahiren können, welche eben so hartnäckige Gegner der Götter als der Furcht waren, ja von denen der Letztgenannte zur Beschämung aller neueren Religionsphilosophen oder besser Theosophen, geradezu sagt: „Die Furcht hat die Götter gemacht".

Wer sich daher nicht mit Sophistereien und mit der Dialektik der modernen Staatssykophanten abspeisen lassen will, dem ist der Unterschied zwischen Religion und Naturerkenntniß einfach der Unterschied zwischen dem Interesse und der Interesselosigkeit, oder zwischen dem Interesse am Haben und Sein und dem Interesse an der Wahrheit. Wir haben ganz absichtlich das Wort „Philosophie" bei diesem Gegensatze vermieden; denn die Philosophie war geschichtlich nur zu oft etwas Zwieschlächtiges, ein unreiner Begriff. Entweder sublimirte sie die Phantasmen des menschlichen Egoismus, übersetzte die leibhaftigen Götter in nebulose Begriffe und Hypostasen — dann war sie Theosophie, wie bei Platon und Schelling; oder sie ließ neben der Untersuchung der wirklichen Dinge scholastische Hinterthüren auf, durch die der Neophyt nach Belieben auch ins Empyreum seiner Herzenswünsche gelangen mochte — so entstanden die Aristoteles, Leibniz, Hegel. Sollen aber Demokrit, Empedokles, Epikur, Lucrez, Gassendi auch Philosophen sein, so rede man im eminenten und prägnanten Sinne von Naturphilosophie, von götter- oder gottloser Philosophie.

Daß Herr Tyndall diese Unterschiede nicht gemacht hat, sollte sich gegen den Schluß seiner Rede bitter an ihm rächen. Herr Tyndall neigt nämlich innerhalb des von ihm aufgestellten, aber ungenügend erklärten Gegensatzes auf die Seite der Naturerkenntniß hin, und führt mit sichtbarem Behagen den Physio-Psychologen Herbert Spencer an, der die Entwickelung des menschlichen Intellekts als das Produkt der Wechselwirkung des Organismus und seiner Umgebung durch alle Zeitalter der Vergangenheit hindurch betrachtet. Herr Tyndall stimmt zu,

bemerkt aber, die Anciennität dieser Wechselwirkung habe auch noch andere Folgen gehabt, z. B. daß uns der Zucker süß, die Aloë bitter schmecke, das Bilsenkraut anders rieche als die Rose. Auch seien die Ansprüche der Liebe „zum Mindesten ebenso alt und stark wie die des Verstandes". Dann seien noch mit dem Gewebe des Menschen verflochten das Gefühl der Furcht, der Ehrfurcht, der Verwunderung, das Gefühl der Liebe zum Schönen in Natur, Poesie und Kunst, endlich „das tiefe Gefühl, welches sich seit der frühesten Dämmerung der Geschichte, wahrscheinlich vor aller Geschichte, in den Religionen verkörpert habe". Man dürfe, fährt der Redner fort, nicht lachen; es handle sich nicht um äußerliche Erscheinungen, sondern um die immanente Grundlage des religiösen Gefühls in der passionellen Natur des Menschen. Diesem Gefühl „vernünftige Befriedigung" zu gewähren, sei gegenwärtig „das Problem aller Probleme".

Wer lacht denn? fragen wir unsrerseits. Möglicherweise doch nur derjenige, der im religiösen und im Denktriebe denselben Trieb erkannt zu haben glaubte, der also auf den Irrweg geführt werden konnte, zu wähnen, in der Befriedigung des Denktriebes habe er den Begehrungstrieb erledigt, absorbirt, aus der Welt geschafft. Wenn Hr. Tyndall im Eingange seiner Rede Recht gehabt hätte, so würde er sich jetzt eines groben Paralogismus schuldig machen, wo er „denselben", erledigten Trieb, die niedere Potenz gegen die höhere geltend macht. Aber er hatte damals Unrecht, und hat auch jetzt wiederum nicht unterschieden, seine Vorstellungen nicht genug vertieft. Er wirft die Empfindungs- und Vorstellungsthatsachen wild durcheinander; er scheidet eben so wenig in derselben Thatsache das Empfindungs- und das Vorstellungsmoment. Die Empfindung sagt z. B., daß der Zucker angenehm, die Aloë unangenehm schmecke, die Rose einen uns willkommnen, das Bilsenkraut einen uns widerwärtigen Duft aushauche. Und auch darüber sind vielleicht nicht alle Menschenkinder der verschiedenen Racen einig. Sagen wir aber „süß" und „bitter" — beim Geruch ist die Sprache bekanntlich nicht so bestimmt — so bewegen wir uns in Rubriken, welche der Verstand aufgestellt hat. Die Ansprüche der Liebe sind nicht nur „zum Mindesten" eben so alt wie die des Verstandes, sie sind unbedingt älter; denn schon das Eozoon canadense, die Bakterie, die Vibrionide lieben und hassen, fühlen sich angezogen und abgestoßen. Wer liebt und haßt, der fürchtet. Ehrfurcht aber und Verwunderung wie Bewunderung sind Mischzustände des

Bewußtseins; ehe der Verstand mitgesprochen hat, vor seiner Entscheidung, daß das Gefürchtete zugleich ein Respektables sei, entsteht keine Ehrfurcht; ehe er die neue Erscheinung mit den früheren, gewohnten verglichen hat, gibt es keine Verwunderung; und ehe wir das Maß des Angestaunten für ein höchstes, absolutes erklärt haben, bewundern wir nichts.

Die „Liebe zum Schönen in Natur, Poesie und Kunst“ beruht gar auf einem vollständigen dialektischen Proceß. Der Begehrungs- und Aneignungs-, ja Verzehrungstrieb macht den Anfang; dann mischt sich der Beobachtungstrieb ein und gebietet Halt. Den Freß- und sonstigen Genußwerkzeugen wird der Kappzaum angelegt. Sie reagiren, aber schon mit geringerer Vehemenz und „Unmittelbarkeit“. Das Verstandes-, hier Urtheilsvermögen unterweist, verständigt den direkten Genußtrieb, wird aber dabei selbst von einem gewissen Appetit angeflogen. Endlich kommt die Vermittelung zu Stande, der Mensch genießt, aber nur mit Aug' und Ohr, mit den ganz richtig so genannten „theoretischen Sinnen“ — das Objekt des Genusses selbst bleibt intakt, genießbar für Viele, für Alle. Hier gibt es also gar keine „Liebe“ im physiologischen Sinne mehr; hier hat sich ein ganz neues, auf Mischung beruhendes Vermögen entwickelt.

Zuletzt kommt das tiefe, „vorhistorische“ Gefühl — die Religion, welcher Herr Tyndall eine „vernünftige Befriedigung“ gewähren möchte. Das mit der wildesten Phantastik verbrämte Begehrungsvermögen soll „vernünftig befriedigt“ werden! Wie unumgänglich nothwendig ist erst hier eine Unterscheidung, um diese beiden Aeußersten zusammenzubringen! Glücklicherweise hat auf dem Boden der Religion selbst eine zunächst unbewußte Sonderung der Elemente schon frühzeitig begonnen, die leider geschichtlich immer wieder durch Ueberwuchern des einen Elements über das andere aufgehalten und vernichtet wurde. Wenn der Verstand zur Furcht hinzutritt, hieß es oben, wenn er das Respektable im Furchtbaren entdeckt, wenn er das noch nicht Dagewesene anstaunen, das über aller Vergleichung Erhabene bewundern lehrt: so hat er schon Bresche in das bloße Begehren, Fürchten und Lieben, Verabscheuen und Anschmeicheln gelegt. Die Natur, in welcher Form immer repräsentirt, wächst allmählich aus dem Bereiche des ungestümen, blinden Wollens heraus zur Höhe eines Gegenstandes für sich. Das Gefühl des Einzelnen für das Universum reinigt sich, ohne mit den Schlacken zugleich die Consistenz zu verlieren; im Gegentheil, es wächst extensiv

wie intensiv. Das mehr und mehr entschleierte Universum fordert Staunen, Verwunderung und Bewunderung; diese nehmen zu mit der Schärfe unserer Instrumente. In einem gewissen Sinne ergreift uns auch jetzt noch Ehrfurcht vor den „unbegreiflich hohen Werken", vor dem Wechsel von „Paradieseshelle mit tiefer, schauervoller Nacht", vor dem unendlich Großen wie vor dem unendlich Kleinen. Und wenn wir den Begriff der Liebe einmal ausnahmsweise durchgeistigen dürfen, so bleibt uns auch jetzt noch ein Gefühl der Zuneigung, der freudig empfundenen Zusammengehörigkeit mit dem Kosmos, dem Schöngeordneten. Ist das nun die gesuchte „vernünftige Befriedigung" des religiösen Gefühls, so ist nicht abzusehen, woher die Collision zwischen Verstand und Gefühl kommen soll. Ist sie es nicht, ist diese Befriedigung noch anderswie zu suchen, so hat uns Herr Tyndall wenigstens nicht den kleinsten Fingerzeig gegeben, in welcher Richtung die Lösung des „Problems der Probleme" zu finden sein möchte. Er bricht vielmehr ab und stellt sich plötzlich auf die Defensive gegen das soeben herbeigerufene religiöse Gefühl, gleichsam als bereue er schon die gemachte Concession.

Er nennt, „viele Religionen" — wie vorsichtig! — „grotesk im Verhältniß zur wissenschaftlichen Kultur", „gefährlich, zerstörend für die theuersten Privilegien freier Männer"; er meint, wir müßten uns „auf Leben und Tod jedem Versuch widersetzen, auf dieser elementaren Neigung der menschlichen Natur ein System aufzubauen, welches eine despotische Herrschaft über den Geist des Menschen üben wolle". Er versichert, sich nicht zu fürchten — als ob Andere sich wohl fürchten könnten —, er beruft sich auf die Wissenschaft, welche stärker sei als „die Gesetze der Fürsten und Schwerter der Kaiser", und appellirt fast im selben Athem an das Schwert: „selbst im Mittelalter fochten und gewannen wir unsere Schlachten, warum sollten wir jetzt am Ausgange des Kampfes verzweifeln?" Und dennoch und trotz alledem hält er es für „weise", die Religionen als die „Formen einer Kraft zu erkennen, die verhängnißvoll" werden könne.

Ist es nicht höchst verwundersam, daß Hr. Tyndall unter solchen Umständen, so in die Enge getrieben zwischen Ja und Nein, Positiv und Negativ, Anerkennung und Abwehr, jene „Kraft" nicht näher und besser untersucht hat; daß er anerkennt, er weiß selbst nicht was, und sich wehrt, er weiß wieder nicht gegen was? Und hatten wir Unrecht, thaten wir ein Ueberflüssiges, daß wir jene „Kraft" in den Schmelz-

tiegel warfen und die möglichen Wahlverwandtschaften ins Werk setzten, um ein neutrales, unschädliches Salz herzustellen?

Hr. Tyndall läßt aber noch einen dritten und letzten Unterschied im Dunkeln, um ein Luftloch für das „Mysterium“ offen zu halten, wie das so seit einiger Zeit Sitte bei den Naturgelehrten zu werden scheint, gleichsam als bäten sie um Entschuldigung für die möglichen Consequenzen ihrer eigenen Lehren, und als plaidirten sie das „Nichtschuldig“ gegen die Angriffe der Staats- und Ordnungs-Anwälte. Er bedauert nämlich ganz am Ende seiner Rede, daß er nicht die „unauslöschlichen Ansprüche der passionellen Natur des Menschen eben so ausführlich behandelt hat, als den unerbittlichen Fortschritt des menschlichen Verstandes“, versteht aber diesmal unter „passioneller Natur“ nicht das Begehrungsvermögen, sondern das Gestaltungsvermögen der Phantasie.

Wäre der Redner nur wenige Minuten auf dieses Gestaltungsvermögen eingegangen, so würde sich ihm unter der Hand sowohl das Verhältniß von Religion und Erkenntniß, als auch die Mitwirkung des Verstandes beim Zustandekommen gewisser Empfindungen und Bewußtseinszustände geklärt haben. Leider thut er die Sache zu kurz ab: „Die Welt hat nicht nur einen Newton, sondern auch einen Shakespeare, nicht allein einen Bayle, sondern auch einen Rafael, nicht allein einen Kant, sondern auch einen Beethoven, nicht allein einen Darwin, sondern auch einen Carlyle. Nicht in Jedem von diesen, sondern in Allen ist die menschliche Natur ganz. Sie schließen sich einander nicht aus, sondern sind mit einander zu versöhnen. Und wenn der menschliche Geist sich unbefriedigt, wie der Pilger nach der fernen Heimath, nach dem Geheimniß sehnt, aus dem er hervorgegangen, und so sein Denken mit seinem Glauben vereinbaren möchte: dann hätte ich, im Gegensatz zum Erkenntnißvermögen, das Schöpfungsvermögen des Menschen namhaft zu machen. Doch dieses Thema ist zu groß für mich, es wird aber von den erhabensten Geistern Jahrhunderte lang nach unserem Tode behandelt werden“. Wir lassen die „Streifen des Morgennebels, aufgelöst im unendlichen Azur“, bei Seite. Die Sache ist an sich blau und bunt genug.

Es ist ist uns kein neuerer Naturkundiger bekannt, der so zur Skepsis reizte, wie Herr Tyndall; vollständig ernüchternd aber wirkt er durch einen ganz unmotivirten pastoralen Ton, der freilich gerade am Schlusse einen brillanten „Abgang“ sichert. Möchte man ange-

sichts des obigen Passus nicht mephistophelisch fragen: Wozu der Lärm? Was hat das „Geheimniß" und wieder das „Geheimniß" zwischen zwei psychischen Kundgebungen zu thun? Und besonders, was übersteigt hier so thurmhoch die Fassungskraft der lebenden Mitwelt?

Hätte Hr. Tyndall ganz im Anfange seinen Begriff der Religion unter die Loupe gebracht, so würde er in der Thatsache der religiösen Empfindung das Begehrungsvermögen leibhaftig erblickt haben. Der Mensch fürchtet sich vor einer Uebermacht, personificirt dieselbe und sucht diese Personifikation für sich zu gewinnen. Er sucht mit übernatürlichen Mitteln sein Wohl, zeitliches oder ewiges, oder beides, zu sichern. Das war das Gleiche, was er in allen Religionen identisch finden mußte. Verglich er sodann die einzelnen Religionen miteinander, so mußte ihm neben manchen sonstigen Unterschieden speciell einer auffallen: der Unterschied der Bildlichkeit. Einmal sind Bilder oder Darstellungen der übersinnlichen Potenzen matt und verwischt, das andere Mal deutlich in Linie und Farbe; einmal sind sie aus den incongruentesten Bestandtheilen zusammengesetzt, das andere Mal nähern sie sich organischen Lebewesen; einmal sind sie häßlich, abschreckend, das andere Mal anmuthig, schön. Ist nicht der hebräische und noch mehr der muhamedanische Gott verblaßt gegen die ägyptischen Gottheiten; sind nicht die indischen Götzen ein Wirrsal von Thier und Mensch gegen den reinen Thierkultus anderer Völker? Sind nicht die mexikanischen Götter häßlich im Vergleich zu den griechischen Olympbewohnern? Worauf führt uns das, mitten im religiösen Gebiete? Zur Betrachtung der Phantasie, welche allenthalben zuerst im Dienste des Kultus stand. Kaum verallgemeinert sich das Begehrungsvermögen der Menschen, kaum drückt es sich in Symbolen aus, so ruft gerade dieser Ausdruck die Phantasie zu Hülfe, ja, er kann ohne sie gar nicht zu Stande kommen. Die Phantasie ist ursprünglich das Vorstellungsvermögen im Dienste der Furcht vor übernatürlicher Gewalt; sie malt in die Windungen des Hirns wie an die Wände der Tempel den Gegenstand der Furcht oder des Vertrauens auf Hülfe. Sie ist das mysteriöse „Schöpfungsvermögen" in Person.

Und wir sind genöthigt, die Phantasie auf religiösem Felde aufzusuchen, weil wir sie hier allein, wie etwa beim Kinde, frei von jeder einschränkenden, regelnden Rücksicht, rein als Phantasie am Werke sehen, weil ihre Natur und ihr Thun nur hier gleichsam an und für sich zu studiren sind. Die Griechen selbst machen nur eine scheinbare

Ausnahme von dieser psychischen Thatsache; denn wenn wir von der schönen Bildlichkeit im hellenischen Kultus reden, so haben wir die späteren, uns bekannter gewordenen Zustände vor Augen. Der alte, echte, griechische Volksglaube hatte seine bemalten und bekleideten Holzpuppen, ja kaum erkennbare Pfahlbilder, so gut wie der Katholicismus. Man wird doch als die wahre Kunst des Katholicismus nicht Rafael und das 16. Jahrhundert, ja nicht einmal das 15. betrachten wollen. Denn in der Früh- wie in der eigentlichen Renaissance durchbrach die Kunst den Glauben und erklärte ihn für überwunden.

Parallel nun oder wenigstens analog mit der Säuberung des religiösen Gefühls durch verstandesmäßige Vorstellungen geht die Reinigung der Phantasie nach ästhetischen Zweckrücksichten vor sich. Nicht Alles mehr, was der Phantasie einfällt, wird für darstellbar erachtet; nicht jede beliebige Combination mehr gutgeheißen, sondern nur noch das Zusammenpassende, das sich Abrundende in's Auge gefaßt.

Nach und nach bilden sich in wohlorganisirten Sinnen gewisse Regeln für das ästhetisch Zweckmäßige aus, der Begriff der Schönheit taucht in früher zügellosen Geistern auf, die Barbarei weicht vor der Sonne größerer Klarheit, und die Nebel des phantastischen Gefühles und der gefühligen Phantasterei ziehen sich verschämt an die Berghalden zurück.

An die Zügelung der Phantasie, welche sich als Beherrschung der Form zeigt, schließt sich nothwendig ein Wechsel des Stoffes, welcher diese Freiheit auch materiell beweist. Oder die religiöse Tradition wird zwar beibehalten, aber so vermenschlicht und so veredelt, daß der Fortschritt und Sieg des Schönen fast noch herrlicher erscheint. Zuletzt sind die Spuren des ersten Gängelbandes gänzlich erloschen, die geregelte Phantasie beherrscht ihr eignes Reich in fünf großen Provinzen, und das „Schöpfungsvermögen“ ist eine Macht im Menschenleben geworden. Es geschieht dies nicht Alles auf einmal und zugleich, kein einzelnes Volk hat alle Künste zu gleicher Höhe gebracht; aber in jeder einzelnen Kunst wird der Triumph der Befreiung, das Abstoßen der ersten Schlangenhaut, die Entfaltung des reinen Schöpfungsvermögens gefeiert. Homer verräth das Räthsel griechischer Mythologie, der Zeus von Olympia des Phidias enthüllt den Zeus des Olymp; die nordfranzösische Architektur erklärt die Erhabenheit und Unzulänglichkeit des Katholicismus, welchen Rafael vollkommen vermenschlicht; die Musik, in J. S. Bach noch gewaltsam kirchlich, entpuppt sich ein Jahrhundert

lang, um in Beethoven als freier Apollo sich in den Lüften zu wiegen.

Während der Verstand als Analyse und Urtheil an die Stelle der phantastischen Empfindung seine Forschungsresultate setzt, in Kopernikus, Kepler und Galilei den Bau der Welt bestimmt, in Newton das Gesetz dieser Welt entdeckt, in Kant der Erkenntniß selbst ihr wahres Gebiet anweist, auf welchem sich dann die Humboldt, Lyell, Darwin und Spencer mit Erfolg bewegen, reinigt derselbe Verstand auf der andern Seite als Zwecksetzung die rohe passionelle Natur des Menschen, verschmilzt sie mit einer geläuterten Sinnlichkeit und baut in dieser neuen Gestalt unerhörte, ungeahnte Idealwelten über der natürlichen Welt. —

Ich weiß, daß diese Ausführung eine sehr mangelhafte ist, daß sie lediglich eine empirische genannt werden muß, daß erst die Physiologie des Menschen das Wieso aller dieser Vorgänge näher zu begründen vermag. Wenn aber ein so gelehrter und beredter Mann wie Herr Dr. Tyndall vor der Erörterung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Vermögen des Menschen wie vor dem Vorhang im Tempel zurückschreckt, und das Schicksal des Jünglings vor dem Bilde zu Sais zu befürchten Miene macht: so war es vielleicht gut und nützlich, den Vorhang einen Augenblick zu lüften und den Schleier muthig zu heben, damit das Evangelium von der „Freiheit der Wissenschaft“ und dem „Rechte der Untersuchung“ nicht ein taubes Wort bleibe.

Ich schließe. Wir haben auf dem Grunde des Menschenthums das Begehrungsvermögen als primordial und allmächtig erblickt; die Vorstellung, welche auch hier sofort in Thätigkeit tritt, sobald sie ein Objekt hat, ist die phantastische, die Phantasie selbst. Durch Gedächtniß und Vergleichung entwickelt sich aus dem Aggregat von Vorstellungen der Verstand, welcher das Begehrungsvermögen controllirt, corrigirt und zur momentanen Ruhe bringt. In diesen Momenten der Ruhe wird die Welt in ihrer Wirklichkeit betrachtet und mit steigendem Erfolge zu erklären versucht. Das corrigirte, veredelte Begehrungsvermögen im Bunde mit dem Verstande erzeugt die Vorstellung des Schönen, und die durch den Verstand gezügelte Phantasie erschafft eine neue schöne Welt. So bildet sich eine Verbindung der menschlichen Triebe und Vermögen heraus, welche wir H a r m o n i e nennen.

Eine Ahnung von der Möglichkeit dieser Harmonie verräth ja der Verfasser selbst, da wo er von einer dem religiösen Gefühle zu

Grunde liegenden „Kraft“ spricht, welche „fähig ist, durch freisinnige Gedanken zu edlen Zielen geleitet zu werden“. Mit andern Worten, er will dem Begehrungsvermögen einen guten Inhalt geben, den es also an sich nicht hat. Nun wohl, sagen wir, gebt ihm diesen Inhalt, kultivirt den Boden des Gefühls, und wir sind einig.

Diese Harmonie am Schlusse führt uns nothwendig auf die Frage: Woher sie möglich, und ob sich etwa ganz im Anfange, in den constituirenden Elementen, die im Organismus zusammenschießen, gleichfalls eine Harmonie nachweisen ließe? Harmonie in den Urelementen aber wäre Einheit des getrennt Gedachten, Aufhebung oder Aufgehobensein der Dualität in Einem. Sollte also das was wir im geschichtlich entwickelten Menschen als Harmonie der Gegensätze entdeckten, vielleicht im Urelement, Atom, Molecüle, als Einheit der Gegensätze schon vorhanden sein? Eine große, ungeheure Frage, so weit wie der azurne Himmel, und zuverlässig das Problem der Zukunft. Für heute lassen wir die Frage stehen, nachdem wir sie gestellt.

Es war mir im Bisherigen darum zu thun, den ersten Laufgraben, wenngleich noch in weitem Kreise, um die Veste des heiligen Gral zu ziehen, und das „unlösbare Mysterium“ wenigstens am Entweichen zu hindern.

Auch Hr. Tyndall kann, wie wir zur Genüge aus seinen „Elementen der Naturwissenschaft“ erfahren haben, die Kluft zwischen Bewegung und Empfindung nicht weit genug machen. Er verlangt zu ihrer Verbindung eine „Archimedische Stütze, über welche der menschliche Geist nicht gebieten kann“. Freilich stellt H. Spencer Bewegung und Empfindung, die Welt und das Ich, als parallele Linien dar; aber anstatt durch diesen tiefen Griff in Kantischem Geist Muth zu bekommen, betont Hr. Tyndall es lieber, daß dieser Parallelismus „ohne Berührung, ja ohne Annäherung an eine Berührung angewandt“ werde. Er legt eifrigst Beschlag auf die echt philosophische Vorsicht und Besonnenheit seines Landsmanns.

Wir werden diesen Parallelismus auf einem andern Blatte kennen lernen, für jetzt aber den verehrlichen Präsidenten des englischen Kulturvereins warnen, nicht die Geschäfte der Gegner zu besorgen, vielmehr mit starker Hand festzuhalten, was wir an Erkenntniß besitzen, und durch kein unzeitiges Sentiment die unerbittliche Vernunft zum Thauen zu bringen.

Kantianer und Naturforscher.

Kant redivivus! Das ist die Parole der neuesten Spekulation geworden, nachdem die Identitätsphilosophie ausgewirthschaftet hatte und der Monolog der naturwissenschaftlichen Reflexion zu Ende gekommen war. Retournons à Kant! so könnte jetzt füglich über dem Eingang zum Hain des Akademos stehen. Die eigentliche Bedeutung dieser Umkehr wird erst später den Meisten klar werden, als eine weise Mahnung zur Vorsicht im Urtheil und besonders im Schluß, als ein wohlangebrachtes Momento gegen voreilige Consequenzzieherei und gegen ein Construiren von Seiten der Beobachtungswissenschaft, welche denselben Fehler so lang' und mit so großem Rechte der Spekulation zum Vorwurf gemacht hat. Ich sage: „erst später“, denn der Kampf, wie die Ablösung der Systeme und Weltanschauungen, tritt doch eigentlich erst als kulturgeschichtliches Moment ins allgemeine Bewußtsein. Vorher glaubt man immer an die fundamentale Bedeutung der Welfen und Waiblinger.

Kant redivivus, heißt es also heute; aber redivivum ist zugleich das alte Problem: Was ist Kant, und wer versteht ihn recht? Denn der alte Witz von dem Einen der den Philosophen verstanden, der ihn aber mißverstanden, paßt unendlich besser auf den Königsberger Philosophen als auf Hegel. Der vortreffliche grundgescheidte Albert Lange erklärt in der zweiten Auflage seiner „Geschichte des Materialismus“: daß er Kant in der ersten Auflage „mißverstanden“ und erst durch Cohen zum Verständniß geführt worden sei.

Wilhelm Tobias in seinem neuen ausgezeichneten Werke*), worin er mit fliegenden Fahnen zu Kant zurückkehrt, theilt die Kantianer in Pseudo- und echte Kantianer, und der Hauptrepräsentant der letzteren Klasse ist vorläufig natürlich er selbst. Helmholtz z. B., an manchen Stellen strenger Kantianer, ist für Tobias im Grund ein „transcendentaler Realist“, weil er von „wahren Vorstellungen“ redet, und die Kehrseite dieses „transcendentalen Realismus“, nämlich der „empirische Idealismus“, wird durch Riemann vertreten, den hyper-euklideischen

*) „Gränzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann und Lasker“, von Wilhelm Tobias. Berlin 1875, G. W. F. Müller.

Geometer mit mehr als drei Dimensionen des Raumes — eine Auffassung, die wiederum Helmholtz befürwortet.

Auch der Physiologe Johannes Müller wurde bisher fälschlich als Kantianer aufgefaßt; nach Tobias ist er vielmehr „Nativist", so gut wie der Prager Hering. Joh. Müller ist nämlich der Meinung: die Netzhaut sei genöthigt, so zu sehen wie sie sieht; unser Sehen sei uns durch die Geburt gegeben, was durch das Wort „Nativismus" ausgedrückt wird; während der Empiriker die Raumanschauung durch Empfindungen erst noch vermittelt werden läßt. Kurz, Tobias ist der Ansicht: Helmholtz, Joh. Müller, W. Wundt und A. Lange seien alle „von Kant weit entfernt".

Der wahre Gegensatz bleibt jedoch natürlich immer der zwischen Transcendenz und Immanenz, und Niemand, auch Tobias nicht, kann leugnen daß das Wiederaufleben Kant's großentheils das Werk der „Physiker und Physiologen" ist, welche hauptsächlich dadurch auf die Transcendenz kamen, daß sie den psychischen Proceß für unerklärlich ausgaben, für etwas, das sich dem Bereich der „Kräfte" entziehe, in Zahlen nicht ausdrückbar sei. So Gauß, Helmholtz, Dubois-Reymond, Ludwig. Auf der entgegengesetzten Seite stehen: Hering, der das Gedächtniß als Funktion der organisirten Materie hinstellte; Wallace, für den das Bewußtsein als Eigenschaft der Substanz galt; W. Wundt in „Menschen- und Thierseele", welcher Mechanismus und Logik für identisch erklärte; während Tyndall zwischen den beiden Nebelufern als Homerischer Schatten hin und her phantasirt. Daß es übrigens „Physiker und Physiologen" waren, die gründlich zu Kant zurückführten, das gewährt einen hellen Lichtblick, den sich auch Tobias hat entgehen lassen, und für den wir später den Heliostaten in Anwendung zu bringen gedenken.

Für unsern Verfasser sind nun Philosophie und Naturwissenschaft ganz getrennte Gebiete; er deutet den Schiller'schen Pentameter ganz in seinem Sinne:

„Wenn ihr im Suchen euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt";

„grade" als ob der Dichter im vorhergehenden Hexameter nicht gesagt hätte: „Noch kommt das Bündniß zu frühe", wodurch doch die Trennung entschieden für nicht permanent erklärt wird. Tobias dagegen meint: jede der beiden Wissenschaften solle vor ihrer Thür kehren; wenn auch die philosophischen Voraussetzungen der „Exakten" nicht richtig seien, so schade das ihrer Empirie nicht; anders verhalte

es sich nur bei der Auffassung der Resultate, bei ihrer Verallgemeinerung.

Daß die wahre und alleinige Philosophie nicht die Naturwissenschaft ist, wie einmal Häckel hinwarf, kann man sehr wohl zugeben. Die beschreibende Wissenschaft ist allerdings noch nicht Philosophie. In der beschreibenden und reflektirenden Wissenschaft kommen Begriffe vor, d. i. ein philosophisches Element; aber die Philosophie als Ganzes muß alle Begriffe aller Wissenschaften zusammenfassen. Das war Joh. Müllers Ansicht. Mit der anatomisch-physiologischen Anthropogenese ist noch kein Princip der Aesthetik, der Logik oder der Moral gegeben. Häckel kann auch nur das Substrat aller Wissenschaft, auch der Denkwissenschaft, im Auge gehabt haben, wenn er die Naturwissenschaft „philosophisch“ nennt; und hier kommt ihm wieder derselbe Joh. Müller entgegen, der die Verstandeskategorien sammt Raum und Zeit als „Produkte der Erfahrung und des Abstraktionsvermögens“ betrachtete, und eben deßhalb kein „echter“ Kantianer war. Dennoch soll Joh. Müller, nach Tobias, ein „Philosoph“ gewesen sein, der eben deßhalb höher als Darwin und Virchow stehe.

Doch das sind, bei allem Ernste der Untersuchung und aller Bestimmtheit der Beweisführung, freundschaftliche „Constatirungen“ der „Gränzen der Philosophie“. Ganz anders sieht es aus, wenn Tobias zur „Vertheidigung“ übergeht und sich zwei Exempel von Gränzverwirrung herauslangt, die er coram publico executirt. Dieses wenig beneidenswerthe Loos trifft die HH. v. Hartmann und Lasker, den Philosophen des „Unbewußten“ und den Verfasser der Schrift „Ueber Welt- und Staatsweisheit“.

Hrn. v. Hartmann, der die Gepflogenheit hat, jeden Angriff auf sein barokes „System“ als eine Anerkennung seiner hohen Bedeutung geltend zu machen, und der auf seinen Ofenschirm die Worte schreibt: „Ueber was sich die Kritik hermacht, das kann doch nicht unter aller Kritik sein“ — Hrn. v. Hartmann sagt unser Verfasser die furchtbaren Worte: er kritisire ihn gar nicht, weil er ihn für gefährlich in der Philosophie halte, sondern bloß um andern Leuten die Zeit der Lectüre zu ersparen. Wir fürchten leider, daß diese Mahnung an ein gewisses „philosophisches“ Publikum viel zu spät kommt. Das Unglück einer durch „Reclame“ und „sexuelle“ Prickeleien „populär“ gewordenen „Philosophie“ ist wie so manche zeitgenössische Unvermeidlichkeit geschehen. G. Hansemann's reizende „Philosophie des Unbewußten

für das Bewußtsein weiterer Kreise" hat auch nur Bekehrte überzeugt. Zeller allerdings in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" hätte Gericht halten sollen, und daß er dies nicht gethan, macht ihm Tobias zum Vorwurf. Aber ein ganz anderes Publikum ist das Zeller'sche, und wieder ein ganz anderes das Hartmann'sche; ebenso brauchen die vermuthlich spärlichen Leser des ernsten Tobias kaum eine Warnung vor dem angenehmen Hartmann.

Für Kenner sind die naturwissenschaftlichen „Entdeckungen" des Hrn. v. Hartmann längst ein komischer Gräuel gewesen, wie z. B. die närrische Behauptung: das Fehlen des Innervationsstromes mache den Unterschied zwischen fehlenden und schwarzen Stellen des Sehfeldes begreiflich! Was ungefähr gerade so exakt ist als wollte Einer sagen: die Parallaxe der Sonne, vom Mond aus gesehen, mache die Aetherschwingungen begreiflich. — Das Bad des Mesmerismus, in welchem der „Unbewußte" im Gefolge Schopenhauer's schwelgt, segnet ihm Tobias mit der Axt. — Daß die Blase allein, in Abwesenheit der Nieren, den Urin absondert, veranlaßte einen Anatomen zu dem Ausspruch: „Nun ja, bei einer Mißernte wächst das Korn in den Säcken nach!" — Die breite Sauce über das „Stutzen" des Willens beim Erwachen des Bewußtseins nennt Tobias „leeren Gauklerpomp mit philosophischem Gepränge". Hartmann ist ihm ein „gründlich unsolider Spekulant, und wer ihn traut ist übel berathen". Der Verfasser, selbst ein Berliner, nennt die „Philosophie des Unbewußten" den Ausdruck des „Weltstadt-Geistes", eine „echte Berliner Pfuscharbeit", und besiegelt sein Verdammungsurtheil mit den Worten des Königsbergers: das seien so „die Genieschwünge durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Kenntniß und Nachforschung der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden".

Wenn Hartmann als abschreckendes Beispiel theoretischen „Quatsches" aufgestellt wird, so soll Lasker als Illustration des Abfalls und der Verirrung auf dem Gebiete der „praktischen" Philosophie gelten. Man fragt unwillkürlich: wie kommt Lasker in die Philosophie? Und möchte antworten: „So hoch kann ich das Wort unmöglich schätzen". Bei Licht betrachtet, soll auch Lasker blos als Typus dienen, als Repräsentant des abstrakten Nationalliberalismus, und da bietet denn allerdings die Schrift über „Welt- und Staatsweisheit" Anhaltspunkte genug, um den echten, von Liebig so vorzüglich enthüllten Baconismus,

die banalste Nützlichkeitsphilosophie zu entdecken. „Während den nützlichen Gelegenheitsmaßregeln gehuldigt wird, geräth die Ethik selbst ins Schwanken. Wenn bisher Ueberzeugungstreue die Probe des tüchtigen Mannes war, so fällt dieses wichtige Erkennungszeichen jetzt weg. Auch die guten Gesinnungen stehen unter der Herrschaft der wandelbaren Nützlichkeit; ‚der Eigennutz sieht die Scheidewand niedergerissen, welche ihn von der Gemeinschaft mit den Uneigennützigen ausschloß". Es versteht sich von selbst, daß Tobias, obgleich auf dem praktischen Felde jätend, doch nur den theoretischen Lasker meint, dessen persönlichem Charakter er die vollste Hochachtung zollt. Aber er ist nur um so berechtigter zu der Frage: was uns der „neue Stoff" solle, den wir nach Lasker zu studiren haben, und was die Forderung bedeuten könne: „In das Studium der Einzelheiten müssen wir uns vertiefen?" was „Stoff" und „Einzelheiten" noch besagen, wenn uns das ethische Princip abhanden gekommen?

Da erhebt sich Tobias zur Adlerhöhe des kategorischen Imperativs und seufzt: Was ist aus dieser Errungenschaft Kant's geworden, wohin hat unser Geschlecht dieses Pfund vergraben? Lasker meint: der „nationale Gedanke" entschädige uns für die Unzuträglichkeiten unseres Rechtslebens; Tobias aber bittet um ein einziges Beispiel dafür, daß der „nationale Machtgedanke" zum Rechtsleben geführt habe. Kant habe kategorisch verlangt: „Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepaßt werden". Und Fichte: das Reich solle ausgehen „von der ausgebildeten persönlichen Freiheit, nicht umgekehrt".

Tobias tritt für die positive und apodiktische Ansicht ein: Es gibt eine soziale Frage, während ein gewisser Snobbismus es für eine wohl aufzuwerfende Frage hält, ob es so ein Ding zwischen Himmel und Erde gebe. Weit einsichtiger ist Lasker, der ganz gut begreift: die Gesellschaft „drohe in einen Krieg Aller gegen Alle auszuarten", dann aber hinzufügt: „Es beruhigt die Gewißheit, daß wir uns den Beobachtungen zuwenden", zur Noth auch die Distinction macht: „Neben der abstrakten Moral gibt es eine wirthschaftliche".

Nun hat zwar Kant selbst alles Mögliche gethan, um seinen kategorischen Imperativ unmöglich zu machen, besonders durch die mysteriöse Wendung: das Sittengesetz sei nicht für die menschliche Natur gegeben, sondern für alle „vernünftigen Wesen", wobei wir kaum noch etwas zu denken vermögen. So hatte denn auch Schopen-

hauer leichtes Spiel, als er die bekannte Anwendung des Sittengesetzes auf die Wahrhaftigkeit so beredt anfocht. Tobias aber sagt: Wir haben ein „Ding an sich“ in uns, die „transcendentale Freiheit des intelligiblen Charakters“, welche parallel läuft mit der „transcendentalen Idealität des Raumes und der Zeit“. A. Lange faßt dies in seiner zweiten Auflage vortrefflich als das sittliche Ideal auf, welches, abgesehen von seiner exakten Verwirklichung, dem Menschen als Leitstern vorleuchte und ihn zu höheren Motiven hinführe. Die Lehrer der abstrakten Causalität vergessen nämlich beständig die Entwicklung der Causalität selbst zu stets feinerer Motivation, mithin die Entwicklung des Menschengeschlechts selbst. Sie vergessen daß, was einmal „kategorischer Imperativ“ war und den Edelsten und Besten als Ideal vorschwebte, im Laufe der Zeit moralisches Gemeingut wurde, dem sich Alle accommodirten, und daß dann ein neuer „kategorischer Imperativ“ auftauchte, der wieder zunächst von der Masse als „Uebertreibung“ des „intelligiblen Charakters“ bespöttelt und als Don Quixoterie beiseite geschoben wurde, bis auch für diese „Uebertreibung“ die Zeit der Erfüllung kam.

Hier schaltet Tobias, wie uns scheint, mit vollem Recht das Amendement ein: der kategorische Imperativ dürfe nicht mit Kant legislatorisch gefaßt werden; er sei vielmehr (zunächst) „subjektiv“ und beziehe sich auf jeden einzeln zu entscheidenden Fall, damit das „Absolute“ nicht über das „Vernünftige“ gestellt werde, wie Goethe so prächtig sagte, indem er hinzufügte: „Darum handeln Souveräns (auch der souveräne Idealist Kant) oft unvernünftig, um sich in der absoluten Freiheit zu erhalten“.

Die „Beobachtungen“, der „neue Stoff“, mit denen Lasker die brennendsten Fragen vertuscht, bilden in den Augen unseres Verfassers das naturwissenschaftliche Element, welches der wahren Philosophie nichts nütze, und hartnäckiger denn je beharrt er dabei: es sei nichts mit der berühmten Annäherung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft. Bereitwillig erkennt er den Ernst der auf einander lossteuernden Arbeiter in beiden Gebieten an: Helmholtz, Tyndall, Wundt, Zöllner, Häckel, Classen auf der einen Seite; von der anderen Ueberweg, Mill, Liebmann, George, Arnoldt. Er führt den Anatomen Aug. Müller in Königsberg an, der die „Grundlagen“ der „Kant'schen Philosophie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt“ geschrieben; dann den Philosophen George, der sich den „Muskelsinn“ zum Thema erkoren. Er

erwähnt, daß Helmholtz ein Collegium über „die logischen Principien der Erfahrungswissenschaft“ lese, während der Kantianer Arnoldt von dem überraschenden Zusammentreffen einzelner Resultate naturwissenschaftlicher, zumal physiologischer Forschungen mit den Ergebnissen des Kriticismus spreche. Aber alles dies überzeugt ihn nicht, er stößt den harten Satz hervor: „Sowohl die Erkenntnißtheorie als die Aesthetik haben ihre selbständigen Erforschungsbezirke im rein Psychischen, abgelöst von empirischen Bedingungen der Außenwelt“.

Darf sich derjenige, welcher diesen Satz niederschrieb, noch verwundern über das Kant'sche Sittengesetz für „alle vernünftigen Wesen?“ Woher kommt denn das Bedürfniß nach Erkennen, das Verlangen nach Schönem, wenn nicht aus der Natur eines so und nicht anders gearteten Organismus? Weshalb denkt der Mikrocephale nicht, weshalb malt der Blinde keine Madonna? Wenn die Moral nur für menschliche Wesen paßt, so wird auch wohl die Erkenntniß und das ästhetische Behagen nur der menschlichen Constitution entsprechen. Wohl oder übel, wir bedürfen des Häckel'schen „Substrats“.

Daß ein vermehrtes Detail unseres Wissens nicht an und für sich zu einer neuen Philosophie führe, ist vollkommen richtig; denn es gibt unphilosophische Zeitalter, in denen gerade die Beschäftigung mit der Masse des Wissensstoffes von der Spekulation entfernt. Aber bis jetzt ist noch immer eine neue Philosophie hinter den Perioden des frischerwachten Wissenstriebes hergekommen, und das Bild der Eule, die des Abends ihren Flug antritt, um die Errungenschaften des Tages zu sich zu nehmen, ist in der Hauptsache zutreffend. Die Italiener kamen nach den astronomischen und geographischen Entdeckungen der Renaissance; Leibniz war ein großer Gelehrter ehe er philosophirte; Kant war kein Jakob Böhm, sondern stand fest auf den wissenschaftlichen Thatsachen seines Jahrhunderts, die er sogar bedeutend vermehrte, ehe er seine drei Kritiken schuf. Und endlich, wie weiter oben angedeutet, wer hat unsere Zeit zu Kant, zur besser begriffenen transcendentalen Idealität zurückgeführt, wenn nicht gerade die „Physiker und Physiologen“, die Männer der Naturwissenschaft, der exakten Forschung?

Hintennach gewinnt es freilich den Anschein, als ob die Welt a priori, von oben herab, construirt worden sei, während wir in der That a posteriori, von unten herauf, von Vorstellung zu Begriff, von Begriff zu Idee und endlich zum „Ding an sich“ gelangt sind. Der Weg war folglich

vom Realismus zum Idealismus, nicht umgekehrt, und zwar ganz abgesehen von der Stichhaltigkeit der sogenannten Aprioritäten, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, sie wiederum in realistischer Weise aufzulösen. Erst als alle geglaubten oder angenommenen Realitäten im Schweiße des Antlitzes durchgemacht waren, kam man zu der transcendentalen Anschauung, daß alles das nur menschlich, und in diesem Sinne „subjektiv" real sei. Erweist es sich aber etwa, daß nicht alle Naturforscher denken können, so gebe man ihnen eine Lection, wenn auch nur „zum Fenster hinaus".

Und dann erwachen gerade hier die höchsten Bedenken, die man unmöglich in den Wind schlagen kann. Nach Kant ist der Raum kein empirischer Begriff, sondern nur die Möglichkeit der Erfahrung selbst. Das Kind aber macht gehörige „Erfahrungen" in dieser „Möglichkeit", es paßt sich den apriorischen Formen der Anschauung sehr mühsam und allmählich an. Die ganze Streitfrage findet zuletzt ihr Analogon in der Frage nach den „angebornen Ideen", die sich eben so gut mit Ja als mit Nein beantworten läßt. Ja, denn aus dem intelligentesten Katarhinen entwickelt sich kein „kategorischer Imperativ"; nein, denn das wohlgeborenste Kind muß in der Familie und in der Gemeinschaft erzogen werden, Kaspar Hauser hat sich bei den „Gränzen der Philosophie" niemals betheiligt.

Und wie dann, wenn die Apriorität in der leiblichen Organisation gegeben wäre, wenn Classen Recht hätte, indem er sagt: „Eine Netzhautempfindung ist gar nicht anders möglich als in Form räumlicher Ausdehnung. Die Fähigkeit feine, isolirte Lichteindrücke zu bekommen, wird in der Empfindung zur Fähigkeit, feine Raumunterschiede zu erkennen". Wird da nicht ein Stück Metaphysik in ein Stück Physik rückübersetzt? Und wie sollte es anders sein, wenn einmal der mechanische Begriff der „Schöpfung" ausgeschlossen ist? Alsdann ist man gezwungen, mit Donders den Empirismus dem Nativismus unterzuordnen, und mit Helmholtz zu sagen: Die geforderten zweckmäßigsten Bewegungen werden im Laufe des individuellen Lebens und vielleicht durch Vererbung in der Gattung erzielt, und mit Joh. Müller die Ansicht zu bekennen: daß die Formen des Raums und der Zeit, sowie die Kategorien des Verstandes, „Produkte der Erfahrung und des Abstraktionsvermögens" seien. Es geht hier umgekehrt wie beim kategorischen Imperativ: das a priori verwandelt sich rückwärts in ein a posteriori; für die Spätergebornen erscheint das Gesammt-

erbe der Vergangenheit als aus der „Pistole geschossenes“ a priori, als plötzliche Synthese, während der analytische Weg uns zur Aufhäufung von lauter Aposterioritäten führt.

Der Anfänger und Vollender des idealistischen Glaubens, Kant, hat die Realität der Erscheinung nie geleugnet, und ist dadurch streng geschieden von dem Träumer Berkeley, wie von der Zweideutigkeit des paradoxen Schopenhauer. Er sagt ausdrücklich in der „Reinen Vernunft“: „Also ist der transcendentale Idealist ein empirischer Realist, und gesteht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird“.

An dieser realen Erscheinungswelt übt der Mensch oder, besser gesagt, die Menschheit ihr intellektuelles Vermögen, und bildet sich an der Hand der „Physiker und Physiologen“ zur transcendentalen Anschauung aus. Nach längerem oder kürzerem Verweilen in diesem „Geisterreich“ blickt der Idealist auf die empirische Realität zurück, und gewahrt, wenn er vorsichtig schließt, nicht eine Identität, wohl aber einen Parallelismus zweier Welten, der Welt der Sinnesanschauung und der des Begriffes. Er ist dann im Stande nachzuspüren, welche von beiden Welten voraus, welche zurückgeblieben ist, und, im Falle des größeren Reichthums auf idealer Seite, zu entscheiden, wie viele Analogien er aus der empirischen Welt in sein „Geisterreich“ hinübergenommen und selbständig verarbeitet, welche Combinationen und Combinationen von Combinationen er ausgeführt und aufgebaut hat. Wie auch die beiden Welten aufeinanderstoßen, wie sich die Parallelen zu schneiden scheinen, wie viele Zweifel sich gegen die Exaktheit der Uebersetzung der einen Welt in die andere regen und aufthürmen mögen: wir leben auf Grundlage einer Convention in Bezug auf die empirischen Erscheinungen, und zwar einer nothwendigen, unabänderlichen Convention. Außerhalb dieser Convention, dieses hypothetischen Parallelismus, würde Keiner den Andern verstehen, gäbe es keine Wissenschaft, keine Philosophie und keine Kunst, keinen Humboldt, keinen Kant und keinen Goethe. Das unmittelbare Vertrauen zu der Richtigkeit dieser Convention ist das Lebensprincip und die Basis der Menschheit.

Fechner sagt: „Experiment, Maß und Rechnung“ seien die absoluten Bedingungen der Psychophysik und experimentalen Aesthetik; darüber hinaus gebe es nichts „Exaktes“ mehr. Sehr wohl und zugleich sehr bescheiden; darüber hinaus tritt vorderhand die Vorsicht des Urtheils

ein, immer die weitere Begründung des Parallelismus vorbehalten. Wir gehen ja einstweilen nicht zu Grunde, wir haben so viele Beweise von der Richtigkeit der Convention, daß wir uns ihr anvertrauen können, wie Goethe der Natur. Sagt doch Tobias selbst: die empirische Realität der subjektiven Gesichtsphänomene sei gerade die transcendentale Idealität, und darin seien Kant, Goethe und Joh. Müller einig.

Ja, in Joh. Müller lebte ein durchaus Goethe'sches Element, jenes Erfassen der Idee in der Realität, jene transcendentale Anschauung auf Grund der Empirie. Und in einem zweiten, noch immer betrauerten exakten Forscher, in Justus Liebig, lebte dasselbe Goethe'sche Element, das keine Anschauung ohne Begriff, keinen Begriff ohne Anschauung duldete, wie seine „Reden und Abhandlungen" und besonders das Meisterstück darin, die Abhandlung über „Deduction und Induction", beweisen. Was aber dem Genius geoffenbart war, das ist an und für sich Gemeingut der Menschheit, und auf alle Fälle dazu bestimmt, bewußtes persönliches Eigenthum einer immer größeren Zahl zu werden.

Ich breche ab, mehr als ich zu Ende bin. Ein weiter Horizont liegt offen vor mir da; ich hoffe ihn auf mehreren Radien zu durchschreiten, und angesichts des lärmenden Schulstreites die kulturgeschichtliche Ueberzeugung zu zeitigen: daß die Einheit hoch über der Zweiheit schwebt, und daß sie als einheitliches Bewußtsein eines Tages dem gegenwärtigen Kampfe der Meinungen zuschauen wird, wie dem Kampfe zweier Substanzen in der Retorte, des Ausganges unerschütterlich gewiß.

Parallelismus zweier Welten.

Herbert Spencer.

Den Gedanken vom Parallelismus der transcendentalen und der wirklichen Welt, von der geheimen Concordanz des Dings an sich mit den empirischen Dingen, findet man nirgend so bestimmt ausgesprochen und so genau formulirt, wie bei dem englischen Psycho-Physiker und Sociologen Herbert Spencer, der um so passender hier eingeführt wird, als er die Descendenzlehre schon 1855 unter dem Namen der „Evolution" — beiläufig ein viel geeigneterer Name — anerkannte, mithin ein Darwinist vor Darwin war.

Spencer erklärte, wie gesagt, schon 1855 die Reihe der organischen Lebewesen für das Resultat eines Evolutions- oder Entwicklungsprocesses, und zwar geschah dies in der ersten, dünnen Auflage seiner „Grundsätze der Psychologie". Das Werk wurde im Laufe der Zeit bedeutend erweitert und erschien 1870, als der Kampf der Weltanschauungen große Dimensionen angenommen hatte, in zwei stattlichen Bänden, die sehr lehrhaft gehalten, aber dadurch nur um so klarer geworden sind.

Es ist äußerst interessant, den Verfasser von der Nervenphysik zu den höchsten Problemen aufsteigen zu sehen, jede petitio principii vermeidend, discret in seinen Folgerungen und Schlüssen, und doch, vom Staube der naturwissenschaftlichen Arbeit bedeckt, mit Kant wie mit dem Engel des Herrn ringend. Folgen wir, wenn auch nur in großen Zügen, dieser Wanderung durch den Zodiakus der Geist-Natur.

Unser Nervensystem besteht aus zwei verschiedenen Bildungen, aus einer grauen, blasenartigen und einer weißen, fibrösen Substanz. Beide enthalten Phosphorfette und Protëin, aber verschieden vertheilt, und folglich in verschiedenem chemischen Zustande. Die Blasen der grauen Masse bestehen aus stickstoffartigem Protoplasma mit Kernen und voller Körnchen. Um die Kerne sammelt sich in sphäroidaler Form das Protoplasma, wodurch die Nervenzelle entsteht. Die Körnchen bestehen aus Fett, die Kerne sind in verschiedenen Stadien verschieden gefärbt. Die Kernzellen entlassen Fortsätze, Verzweigungen, Verästelungen; zwischen diesen und den Zellen laufen die Nervenfibern ein, entweder die Fortsätze fortsetzend, oder blos indirekt durch eigene Verästelung mit den anderseitigen Verästelungen verbunden.

Die Fiberngewebe sind weiße Röhren; in diesen dünnen Röhren befindet sich öliges Mark von perlendem Glanz, aus Albumin und Fett bestehend. In der Mitte des Marks läuft der von Purkinje entdeckte Axencylinder von Protëin, welcher aber relativ fest und solid, nicht von Fettkörnchen unterbrochen ist. Dieser Protëinfaden ist der eigentliche Nerv; Mark und Scheide sind nur accessorisch, wirken aber isolirend. An den peripherischen Nervenenden auch der höheren Thiere hört die Markscheide häufig auf, der Centralfaden läuft in scheidenloser Verzweigung weiter. Auch bei der Vereinigung von Fiber und Zelle hört die Scheide auf; die Schutzmembran wächst mit der Zellenwand, wo diese vorhanden, zusammen. Das Protëin der Blasen enthält mehr Wasser als das der Fibern, ist mit Fettkügelchen gemischt —

eine unbeständige Masse; in der Nervenröhre ist das Protëin scharf getrennt von der umgebenden Fettsubstanz — relativ beständiger.

Die Protëin-Substanz der Zellen ist zersetzbar, die in den Axen der Fibern ist isomerisch, geht nur in einen andern Aggregatzustand über. Die erstere löst viel Bewegung aus, die letztere weniger. Die größere Quantität Wasser in den Zellen erleichtert die Bewegung. Ferner sind in der grauen Substanz nach Kölliker fünfmal so viel Haarröhrchen oder capillare Blutgefäße als in der weißen; diese Röhrchen führen Material ab und zu, und beschleunigen so die Zersetzung. Die Membran der Zellen endlich ist nur durch Reagentien zu constatiren, so daß den Wänden der Blutgefäße kaum ein Hinderniß im Wege steht; wogegen die Fibern nicht nur deutliche Wände, sondern auch die Umhüllung des Markes haben; das Blut hat hier nicht so leichtes Spiel. Der Nervenfaden erleidet daher keine wesentlichen Molecular-Veränderungen; nur bei Congestionen entsteht durch solche Veränderungen eine Art Neuralgie. Auch in den Nervenbündeln sind die einzelnen Fäden durch das Mark getrennt. Fehlen die Markscheiden, so gibt es Fieberunruhe. Im sympathischen System der Wirbelthiere sind Bündel von grauen marklosen Fibern; hier handelt es sich um Relation zwischen den Eingeweiden, die weniger unabhängig von einander sind; die Fibern brauchen daher nicht isolirt zu sein. Dasselbe gilt von den Geruchsnerven, bei denen eine Gesammtwirkung stattfindet.

Hier haben wir das System der zuleitenden, telegraphischen, und das andere System der empfangenden, beeinflußten Nerven. Unsere Haut nun hat ein Netzwerk von receptiven Flächen, dessen Maschen sehr verschieden an Größe sind, einmal wie die Maschen eines Fischnetzes, das andere Mal kleiner als ein Nadelstich. Auf dem Rücken, am mittleren Vorderarm, an den mittleren Zehen erlangen diese Maschen einen Durchmesser von $2^1/_2$ Zoll, an den Fingern reduciren sie sich auf $^1/_4$ Zoll, an den inneren Fingerspitzen auf $^1/_{12}$, an der Zungenspitze auf $^1/_{24}$. Am Hautsack des Auges sind sie nur mit dem Mikroskop zu entdecken. Die Außenlinien der Maschen werden bei kleineren Maschen immer dünner; in der Netzhaut des Auges haben sie die Dicke eines Sommerfadens*). Man sieht bereits, daß die

*) Näheres darüber ergeben die genialen Experimente von Ernst Heinrich Weber, kurz mitgetheilt von Jul. Bernstein: „Die fünf Sinne".

polygonalen Maschen immer kleiner werden, je häufiger die Berührung eines Gliedes mit der Außenwelt wird — ein wichtiger Satz für die Evolutionslehre.

Von jedem geschlossenen Raume der Hautoberfläche geht nun ein Plexus von Nervenfasern aus, unter sich verbunden, aber ohne Berührung mit den Fibern der angränzenden Flächen; nur auf den Gränzlinien findet ein Ueberhüpfen statt. Aus dem Nervenplexus jeder Fläche entspringt die Centralfiber, der Axencylinder eines Nerventubus. Der Eindruck von Außen wird dieser Fiber mitgetheilt, die mit Mark und Scheide angethan, ohne Verzweigung und Verbindung, bis zu einem grauen Nervencentrum geht, um sich dort zu entladen und die Zersetzung der grauen Masse des Ganglion zu bewerkstelligen. Von einer andern Seite zweigt in diesem Nervencentrum eine andere Fiber aus, die sich nach außen erstreckt, und gewöhnlich denselben Weg wie die erstere nimmt, bis sie am selben Ende in einem Bündel von Muskelfibern sich verliert, um diese zu erregen. Das ist der Unterschied von empfindenden und motorischen Nerven.

Ein Empfindungsnerv und ein motorischer Nerv bilden zusammen einen Nervenbogen; um solche Nervenbögen mit einander zu verbinden, geht eine dritte Fiber von der Nervenzelle oder aus ihrer Nachbarschaft zu andern Fibern, und setzt das erste Paar in Relation mit ihnen. Das thun die centripetalen Nervenbündel, und so geht es fort zu stets höheren Ganglien, bis zum Centralganglion. Die structurale Combination wächst mit der Erhöhung der Thierklasse, zugleich mit der Massenhaftigkeit des Nervensystems. Lokale Nervencentren verbinden sich mit allgemeinen (Rückenmark, verlängertes Rückenmark, kleines und großes Gehirn). Vom Rückstrang gehen die vaso-motorischen Nerven längs den Arterien bis zu den feinsten Capillarröhren. Das sympathische System communicirt direkt mit dem Gehirn, sei es abhängig oder unabhängig vom Cerebralsystem.

Draußen, wo sich die Nerven mit der Außenwelt begegnen, ist ihre Structur locker; dort wirken auch die Tastkörperchen zur Erhöhung des Eindrucks, selbst die Haare sind Condensatoren. An Stellen, wo Licht, Schall, Geruch in kleinsten Wellen anschlagen, sind die Nervencentren unstabel, sehr zersetzungsfähig. Die Nervenkörperchen von grauer Materie nehmen in den höhern Centren zu; die letzten, höchsten und zahlreichsten Verbindungen finden in den beiden Kopf-Nervencentren statt. Hier dominirt die Masse der grauen Substanz, und

obwohl sich zur Masse als zweiter Faktor die Feinheit der Windungen gesellt, und Faltungen und Zusammenrollungen charakteristisch sind, so gibt uns doch schon die Masse allein einen wichtigen Anhaltspunkt*).

Nach den Untersuchungen von Leuret verhält sich beim Fische Gehirn zum Körper wie 1:5668, beim Reptil wie 1:1321, beim Vogel wie 1:212, beim Säugethier im Allgemeinen wie 1:186. Das Gehirn des Pferdes wiegt 1 Pfund 14 Loth, mit dem Rückstrang-System nicht über 2 Pfund. Der Mensch hat mit dem Rückenmark 3—4 Pfund Gehirn; das Pferd wiegt aber im Ganzen 7 mal so viel als der Mensch, müßte also, um dem Menschen gleich zu kommen, 10 mal so viel Gehirn haben als es wirklich besitzt. Durch Complication der Bewegungen und Mannigfaltigkeit der Anstrengungen kann allerdings die Gehirnmasse qualitativ ersetzt werden. So machen es die Meerschweinchen bei ihren Sprüngen um das Schiff; der Neufundländer Hund compensirt ähnlich sein Gehirndefizit, dem Hühner- oder Wachtelhund gegenüber. Ferner hilft die größere Blutwärme der Vögel über ein geringeres Nervenquantum hinaus, indem stärkere Athmung größeren Molecularwechsel hervorruft.

Unsere Berührung mit der Außenwelt verursacht demnach bestimmte Eindrücke auf die Nervenfasern, welche dieselben einem Nervenganglion zutragen, worin Zersetzung des Protoplasma und Bewegung entsteht; Centripetalfibern leiten die Wirkung zu höhern Ganglien hin; Bewußtsein des Eindrucks oder eigentliche Empfindung findet erst in den beiden obersten Gangliencentren des Gehirns statt. Es ist nicht nöthig, daß die Einwirkung sich eines zuleitenden Nerven bediene, sie kann direkt auf Ganglien gehen. In der sensitiven Schicht der Retina befindet sich ein kleiner Kegel, nicht $^1/_{10,000}$ Zoll im Durchmesser; dieser Kegel erleidet einen Molecularwechsel durch die ätherischen Schwingungen von einem Lichte hinter einem Fenster in großer Entfernung. Die

*) Gehirnzellen nimmt Meynert 1000 Millionen an; auf jede Zelle kommen mindestens 2, auch 4—5 Nervenfasern, macht Tausende von Millionen. Von diesen Fasern gehen 1600 auf einen Nerv, der noch nicht $^1/_2$ Linie dick ist, der Axencylinder nach Meynert nur $^1/_{6000}$ Linie. Die Nervenfasern bringen die Nachrichten an die Ganglien, welche entweder zurück oder weiter telegraphiren. — Der Gorilla hat 40 Loth Gehirn, der Mensch in Europa 3—4 Pfund. — Wichtig ist noch das Verhältniß des Kleingehirns, welches nur die Muskelthätigkeit verwaltet, zum Großgehirn. Nach Meynert beträgt das Großgehirn beim Menschen 78, beim Affen 70, beim Hund und Pferd 67, bei der Katze 62, beim Meerschwein 45 % des Gesammtgehirns.

Lichtwelle stößt nämlich auf eine Schicht von Ganglienkörperchen; dadurch wird eine beträchtliche moleculare Bewegung ausgelöst; jetzt erst geht die transformirende Welle rasch durch den zutragenden Nerven ins Gehirn.

Ferner ist das Rückenmark selbständig in vielen Fällen, ja einzelne seiner Theile sind unabhängig von einander. Das Rückenmark ordnet ohne Zuthun des Kopfes Bewegungen im Bein an; der enthauptete Frosch bringt durch dorsalen Reflex den Fuß an die irritirte Stelle. Das verlängerte Rückenmark empfängt und vertheilt alle Bewegungs-Reize des ganzen Körpers. Man kann einem höheren Thiere beide Gehirne ausschneiden, und das vegetative wie das motorische Leben währt noch eine geraume Weile fort. Was bleibt also für Cerebrum und Cerebellum (großes und kleines Gehirn) übrig? Was kommt ohne sie nicht zu Stande? Das Bewußtsein in seinen beiden constitutiven Faktoren: Coexistenz und Folge, oder Raum und Zeit. Und zwar eignet der Raum dem Cerebellum, die Zeit dem Cerebrum. Im Raubvogel ist das Raumorgan sehr entwickelt, weil er die Entfernung beherrscht. Beim Menschen herrscht das Cerebrum, das Organ der Folge vor, weil er verketteten complicirten Eindrücken verkettete complicirte Handlungen anpaßt. Auch im gemeinen Leben wird (großes) Gehirn mit „Geist“ identificirt: der Mensch blickt durch lange Perioden hinter sich und vor sich, vernutzt vergangene Erfahrungen zu künftigem Betragen; er lebt von und in der Zeit (Kant's äußerer und innerer Sinn).

Wir sind also bei Raum und Zeit, der Crux interpretum angelangt. Sichern wir uns noch einmal unsern Ausgangspunkt, unsere Operationsbasis, ehe wir uns ins Schlachtgetümmel stürzen.

Die Transmission der Eindrücke geschieht durch Nervenfäden oder durch direkte Einwirkung auf Ganglien oder Nervenzellen, dann durch centripetale Fäden zu höheren Centren. Sie findet statt durch Molecularbewegung. Zoophyten sind nervenlose Sarkoden, und doch pflanzt sich bei ihnen eine Berührung durch den ganzen Körper fort. Die Nerven und Nervensysteme sind folglich nur Differenzirungen des sensitiven Protoplasma.

Der Tast- oder eigentlich Hautsinn ist der Ursinn der Lebewesen. Schon Demokrit ahnte, daß alle Sinne Modifikationen

des Tastsinnes sind. Besondere Organe werden specificirt: der Mund, über dem Munde die Nase. Die Wirkung der Luftschläge concentrirt sich im Ohr, welches leichtere Schläge wahrnimmt. In der Planaria bezeichnen ein Paar empfindliche Pigmentkörner die Stelle der künftigen Augen. Aug' und Ohr sind morphologisch identisch mit den feinsten Tastorganen, den Vibrissae. Trotz aller Differenzirung der Organe verräth das Vicariren stets den gemeinsamen Ursprung der Apparate: die Nasendrüsen secretiren, die Haut bleibt trotz der Lunge und des Magens Athmungs- und Ernährungsorgan.

Im untersten Thiere findet die größte Cumulirung der Funktionen in den einfachsten Organen statt. Die Verlängerungen der Amöbe sind Bewegungs- und Festhaltungsorgane, und zugleich Freßwerkzeuge. Der ganze Körper nimmt das kleinere Objekt in sich auf; das Gewebe ist also zugleich Arm, Hand, Mund und Eingeweide. Die untersten Wasserthiere unterscheiden zwischen assimilirbaren und nicht assimilirbaren, organischen und unorganischen Körpern — der Geschmack hat angefangen. Geruch ist nur verfeinerter Geschmack; Theile des nahrhaften Gegenstandes, die sich im Wasser verbreiten, werden gewittert. Die Protozoen zersetzen Kohlensäure unter Einfluß des Lichts, grade wie die Pflanzen. Je näher sie der Pflanze stehen, desto mehr. M. Schulze entdeckte die Identität zwischen Chlorophyll und dem Farbstoff der Hydra. Deshalb scheut die Hydra das Licht. Lichtempfinden ist aber der Anfang des visuellen Sinnes. Selbst unsere Haut wird in der Sonne dunkel. Der ganze Körper ist auch ursprünglich Gehör, der Schall durchdringt mit molecularer Verschiebung die untersten Thiere. Taube Personen werden durch Kanonenschläge afficirt, eben so durch die Berührung mit schall-vibrirenden Körpern. In Summa: alle Sinne beruhen auf Integration und Desintegration des ursprünglichen Zellencomplexes.

Jede Molecularbewegung gebraucht Zeit. Helmholtz berechnet die Geschwindigkeit der Transmission auf 28—32 Ellen per Sekunde. Das organische Denken geht folglich langsam von Statten. Nach Huxley braucht eine Lichtwirkung $^1/_8$ Sekunde; sind zwei Lichtwirkungen nicht so weit von einander entfernt, so kann man sie nicht mehr unterscheiden. Erst bei zunehmendem Alter gewahrt man negative Bilder und complementäre Farben recht deutlich; die Jugend erträgt leichter das Licht und die starke Hauptfarbe, weil ihre Circulation reger ist. Aus demselben Grunde sieht man morgens besser die negativen Bilder. Das

Alter und halbe Taubheit unterscheiden Töne, aber nicht Worte, weil die Wiederherstellung der Nervencentren aus der Zersetzung längere Zeit erfordert, als der stumpfe Zustand zu verwenden hat. Dann erscheinen die Consonanten als Vokale. — Hüten wir uns jedoch gleich hier vor einem allzueiligen realistischen Schluß.

Zwischen Nerventhätigkeit und Empfindung ist trotz aller Versuche kein constantes Verhältniß aufzustellen, es müßte denn alles Andere im Körper sich gleich bleiben. Das Verhältniß wechselt auch je nach den verschiedenen Sinnen; wenn beim Tasten Nerv zu Empfindung 1:5 ist, so beim Hören 1:100, beim Sehen 1:1000.

Direkte Einwirkung aufs Gehirn ist Sensation oder Sinneseindruck; indirekte durch Centripetalfibern ist erinnerte Sensation oder Vorstellung (Kant's reproduktive Einbildungskraft). Die erinnerten Eindrücke oder abgeschwächten Sensationen, die in den höheren Nervencentren sich bilden, kann man auch ideale nennen: sie sind es, die unser eigentliches Bewußtsein bilden. Erführen wir blos lebhafte augenblickliche Eindrücke, so wäre unser Bewußtsein ein Kaleidoskop ohne Vergangenheit und Zukunft. Indem aber die lebhaften augenblicklichen Empfindungen sich mit abgeschwächten ähnlichen verbinden, entstehen „Ideen" (Begriffe), d. h. Erkenntniß — diese setzt ja Bekanntes voraus; eine einmalige Empfindung macht keine Erkenntniß —. Auch die abgeschwächte Empfindung (Vorstellung) allein bildet keine Erkenntniß; erst das Zusammenwachsen von einer oder mehreren abgeschwächten mit einer lebhaften Empfindung bringt Erkennen zu Stande. Die Eindrücke und Vorstellungen wachsen auch gruppenweise zusammen, wo dann die einzelnen ihre Individualität verlieren; endlich verbinden sich Gruppen von Gruppen mit Gruppen von Gruppen (stets höhere Klassifikation und Generalisation). Auch die Beziehungen oder Relationen verbinden sich mit älteren Relationen. So entstehen die Kategorien der Relation, z. B. von starkem und schwachem Contrast, von ab- oder aufsteigender Intensität, von Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit. In dieser Weise bildet sich endlich der Begriff der Coexistenz der Gleichheit und der Folge der Gleichheit, beide im Gegensatz zur Ungleichheit, und das Abstraktum von Relationen der Coexistenz, der Raum, so wie das Abstraktum von Relationen der Folge, die Zeit.

Das Princip der Evolution bethätigt sich hier allgemein psychologisch durch fortschreitende Integration oder Einreihung neuer Sensa-

tionen in eine Reihe von älteren, neuer Vorstellungen in ein Aggregat von älteren, oder den Begriff; schließlich durch das Zusammenfassen von Eindrücken, Vorstellungen und Begriffen zu den höchsten Abstraktionen (Ideen). Eins wird durch diesen trockenen Schematismus vorab klar. Jene Abstraktionen der Coexistenz und der Folge, die Begriffe von Raum und Zeit, sind als solche unmöglich etwas Ursprüngliches, Apriorisches. Kant hat demnach jedenfalls mit dem Ende angefangen, mit der letzten Abstraktion; und es ist kein Wunder, wenn durch diese psychologische Anticipation die Schwierigkeit des Verständnisses seiner „Kritik“ sich unüberwindlich erwies. Freilich meinte er nicht den Begriff von Raum und Zeit, sondern sprach ausdrücklich von zu Grunde liegenden „Anschauungsformen“, die uns nun einmal gegeben seien. Aber die Frage, woher diese nothwendige „Form der Anschauung“ komme, wie so wir zu den auf der Nase festgewachsenen Brillen von Raum und Zeit verurtheilt seien: diese Frage hat er nirgends berührt, noch viel weniger eine Antwort darauf versucht. Und die Schuld an dieser Lücke trägt der Mangel des Evolutionsbegriffes, auch nur auf den Menschen eingeschränkt.

Spencer behauptet nun keineswegs die Identität von Denken und Sein; er leugnet durchaus nicht die Subjektivität unserer Anschauungen, Wahrnehmungen und Erkenntnisse; aber er gibt eine physiologische Erklärung unserer subjektiven Anschauungen, Wahrnehmungen und Erkenntnisse, und constatirt den Parallelismus zwischen der inneren Erfahrung und dem objektiven Ding an sich. Vorsichtig wie er ist, behauptet er nicht einmal die Identität von Nerventhätigkeit und Empfindung; er gibt zu, daß selbst der Parallelismus zwischen Nerv und Sensation sich nicht direkt, sondern nur durch die Congruität, auf experimentellem Wege beweisen lasse. Die ganze Psychologie ist ihm nur die Verbindung innerer Thatsachen mit äußeren, d. i. die fortwährende Parallelisirung beider. Obst und Saft sind äußere Gegenstände, gehören der Physik an. Gestalt des Obstes auf der Retina und Saft im Gaumen sind physiologischer und ästhetico-physiologischer Natur. Die Verbindung beider ist aber Sache der Psychologie. Nur Eins erklärt er für schlechthin unerkennbar: die Substanz der Seele; denn wir erkennen nur Verschiedenes als selbst jedesmal Verschiedene, so daß uns die Substanz nur als ein Zustand, als Modifikation der Substanz, nie als Substanz selbst erscheinen kann (Kant's Ichbegriff in der rationalen Psychologie).

Unser Erkenntnißvermögen gliedert sich schematisch kurz also: 1) Präsentative Erkenntniß: Ich schneide mich in den Finger. 2) Präsentativ-Repräsentativ: Ich sehe Gestalt und Farbe, und schließe auf eine Orange. 3) Repräsentativ: Ich erinnere mich, Gedächtniß. 4) Re-Repräsentativ: Zusammenfassung allgemeiner Beziehungen: Pferd, Säugethier, Mensch. Die erfahrungsgemäßen concreten Beziehungen werden hier nur incidentell repräsentirt. Die abstrakten Ideen endlich repräsentiren keine actualen Erfahrungen, sondern sind Symbole, welche Gruppen solcher Erfahrungen bedeuten, Aggregate von Repräsentationen und Re-Repräsentationen.

Setzen wir noch einmal ab. Schon geraume Zeit klopft eine Frage an die Thüre unserer Untersuchung, die Frage nach der andern Hälfte der Psychologie, nach dem Begehren und Verlangen, nach Emotionen und Affecten, nach Leidenschaft und Abscheu. Kurz, wie steht es um den berühmten „Willen", auf den Andere die ganze Philosophie gegründet haben, weil er das Absolute, das Ding an sich sei? Bei Lichte betrachtet, könnten wir den Willen, hier wo es sich von der Erkenntnißtheorie handelt, bei Seite lassen und weiter im Texte gehen. Indessen sei doch Einiges über die Stellung Spencer's zum Begehrungsvermögen bemerkt, was nicht ganz ohne Einfluß auf seine Erkenntnißtheorie bleiben dürfte.

Bei seiner doctrinären Eintheilung des Stoffes kommt Spencer erst spät zum Willen; nachdem die Welt der Erkenntniß bereits ihr Gerüst erhalten hatte. Vorübergehend bemerkt er einmal: Sensationen oder Eindrücke hätten ihren Ursprung draußen, Emotionen seien dagegen central. Sodann: Nur bei ruhigen Nervensystemen seien die idealen oder repräsentativen Vorstellungen am deutlichsten; bei allzu lebhaften Wünschen werde das Centralsystem zu sehr angestrengt, um die Fähigkeit des Erkennens zu bewahren. Späterhin folgt freilich ein besonderes Kapitel über „Lust und Schmerz", welche alle bis dahin behandelten Eindrücke und Vorstellungen durchkreuzen. Das war nun allerdings vorauszusehen; denn mit „Lust und Schmerz" hat der Psycholog zu beginnen: sie sind die „Mütter" alles Erkennens; ein Wesen dem nichts fehlt, kommt niemals zum Vorstellen und Denken. Noch weiterhin heißt es von den eigentlichen „Gefühlen": „Jede Sen-

sation muß, um erkannt zu werden, wahrgenommen sein". Ja wohl, und ganz besonders der innere Eindruck, die Empfindung im Nervus vagus oder im sympathischen System. Das Wahrnehmen oder die Perception kommt immer erst später, der Eindruck ist das Primitive, Uranfängliche. Die Eindrücke sind, ganz richtig, „primitive, unzergliederbare Zustände des Bewußtseins", zu denen gar kein organisirtes Nervensystem vonnöthen ist, „während Wahrnehmungen secundäre, zergliederbare Zustände sind, die in den Wechseln von einem primitiven Zustande zum andern bestehen". Erst kommt das Verlangen nach Stoff, dann die Befriedigung dieses Verlangens: beides zusammen gibt die Perception des Hungers. Aus der Befriedigung und dem neuen Verlangen ergibt sich die Perception der Sättigung. Ja, dieser innere Eindruck, dieses Gefühl des Mangels treibt unsere Perception erst nach Außen, veranlaßt die Erkenntniß der Dinge, zwingt uns gebieterisch zur Anschauung in Raum und Zeit.

Der Wille soll nach Spencer darin bestehen, daß ein ideal motorischer Wechsel sich in einen real motorischen verwandle; woraus zu folgen scheint, daß die Vorstellung das prius des Willens sei. Das ist auch richtig, wenn der Wille als das Vermögen betrachtet wird, einen Zweck zu erreichen oder gar zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten zu wählen; dann ist der Wille ein von Reflexion begleitetes Reagiren. Die erste Vorstellung aber wird vom Bedürfniß, vom Verlangen hervorgetrieben. Spencer selbst lenkt auf einem Punkte zu dieser Ansicht von primitiven Eindrücken, Gefühlen und Passionen zurück, da wo er die Locke'sche abstrakte „Erfahrung" abfertigt, und fragt: Welche Erfahrung dem Menschen die Liebe lehre? Antwort: Nun grade das Prius des Affektes, der Mangel.

Kommen wir zu den „Anschauungsformen". Niemand kann leugnen, daß jeder Organismus die Welt anders ansieht, daß keine zwei Stufen von Lebewesen in demselben Verhältniß zur objektiven Welt stehen. Der Flügel der Mücke macht 10—15000 Schläge in der Minute: wie anders muß die Mücke die Zeit messen, da für sie jeder Flügelschlag das ist, was für den Menschen eine rasche Armbewegung! Darnach ist vollkommen klar, daß Raum, Zeit und Unterschied, die sich sämmtlich auf Unterschied und Nicht-Unterschied, auf Aehnlich-

keit und Unähnlichkeit reduciren, nur von den Lebewesen gemacht werden, nicht in den Dingen sind. Raum und Zeit sind das Maß, an dem die Organismen das Ding an sich, die objektive Welt messen. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß der Inhalt von Raum und Zeit nicht objektiv, nicht in der Welt vorhanden sei, wenn er gleich seiner Form nach nicht ohne percipirende Wesen vorhanden ist.

Und vor allen Dingen gibt es ein Wirkliches, Aeußeres, Objektives. Der Berkeley'sche Traum von den Dingen ist eben ein Traum Berkeley's. Wir können gar nicht sagen: „subjektive Erkenntniß", ohne damit die Existenz einer objektiven Welt vorauszusetzen; wir vermögen gar nicht „subjektiv" zu reden, ohne das Bekenntniß abzulegen, daß wir von Etwas reden, von dem wir nur nicht genau wissen, was es eigentlich sei. Nur daß es in irgend einer Weise sei, daran zweifeln wir nicht.

So hätte es, auch nach Spencer, Kant gemeint, dem es nie eingefallen sei, die objektive Welt zu leugnen. Zugegeben, daß die Thatsachen, die als Gedanken im Gehirn auftreten, nicht dasselbe mit den äußeren Thatsachen sind: so existiren doch die Bedingungen objektiver Bekundungen, die durch Beziehungen unseres Verstandes symbolisirt werden. Wir brauchen blos zu sagen: „Wir variiren", so haben wir auch schon gesagt: „Etwas hat nicht variirt". Hinter all' unserm Raisonniren steckt die Persistenz der Kraft, deren Erhaltung das Wesen der objektiven Welt ausmacht.

Kurz: „Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung, die wir als Raum kennen, entspringt; es gibt eine ontologische Ordnung, woraus das entspringt, was wir als Zeit kennen; und es gibt einen ontologischen Nexus, aus dem die phänomenale Relation entspringt, die wir als Unterschied kennen".

„Das allgemeine Gesetz, daß unter sonst gleichen Umständen die Cohäsion psychischer Zustände im Verhältniß steht zu der Häufigkeit, mit der sie einander in der Erfahrung gefolgt sind, gewährt eine Erklärung der sogenannten Anschauungsform, sobald es ergänzt wird durch das Gesetz, daß gewöhnliche psychische Successionen eine gewisse erbliche Tendenz annehmen, und unter bleibenden Bedingungen in Generation nach Generation sich häufen. An einer früheren Stelle führten wir aus, daß die Entstehung jener complexen Reflexhandlungen, welche Instinkte genannt werden, begreiflich wird nach dem Grundsatz, daß innere Relationen bei immerwährender Wiederholung sich zur Correspon-

denz mit äußeren Relationen organisiren. Wir haben jetzt zu bemerken, daß die Einführung von consolidirten, unauflösbaren, instinktiven mentalen Relationen, die unsere Ideen von Zeit und Raum konstituiren, nach demselben Grundsatz begreiflich wird. Denn wenn sogar, entsprechend äußeren Relationen, die oft während des Lebens eines einzigen Organismus erfahren werden, innere Relationen sich festsetzen, welche nahezu automatisch werden — wenn Combination psychischer Zustände, die einen Wilden leitet, einen Vogel mit dem Pfeil zu treffen, durch beständige Wiederholung so organisch wird, daß sie sich vollzieht fast ohne einen Gedanken des Processes der Anpassung an dieselbe, — und wenn Kunstfertigkeit dieser Art so weit überlieferbar ist, daß besondere Rassen von Menschen charakterisirt werden durch besondere Geschicklichkeiten, die nichts anderes sind als theilweise organisch gewordene psychische Zusammenhänge; — sodann wenn gewisse äußere Relationen bestehen, welche von allen Organismen in jedem Augenblicke ihres wachen Lebens erfahren werden, absolut constante, absolut allgemeine Relationen: so muß es etablirte entsprechende innere Relationen geben, die absolut constant, absolut allgemein sind. Solche Relationen haben wir an Raum und Zeit. Die Organisation subjektiver Relationen, jenen objektiven angepaßt, ist cumulativ gewesen, nicht nur in jeder Art von Geschöpfen, sondern durch successive Arten von Geschöpfen, und solche subjektive Relationen sind deshalb mehr consolidirt worden als alle andern. Da sie erfahren werden bei jeder Wahrnehmung und jeder Handlung jedes Geschöpfes, so müssen diese Zusammenhänge zwischen äußeren Existenzen auch aus diesem Grunde ihr Echo finden an Zusammenhängen zwischen inneren Empfindungen, welche mehr als alle andern unauflöslich sind. Als Substraten aller andern Relationen im Nicht-Ich müssen ihnen Vorstellungen entsprechen, welche die Substrate aller andern Relationen im Ich sind. Da sie die beständigen und unendlich wiederholten Elemente des Geschehens sind, müssen sie die automatischen Elemente des Gedankens werden, Elemente des Gedankens, die es unmöglich ist wieder los zu werden — die Formen der Anschauung".

Das scheint dem physiologischen Psychologen die einzig mögliche Versöhnung zwischen der Erfahrungshypothese und der Hypothese der Transcendentalisten, während jede dieser Hypothesen für sich unhaltbar sei. Man könnte diese Anschauung nennen den evolutionären Nativismus, den auf progressive Erfahrung gestützten Nativismus.

Bei der leeren Behauptung verharren, daß vor der Erfahrung der Geist leer sei, heißt die Fragen außer Acht lassen: Woher kommt die Macht, Erfahrungen zu organisiren? woher die verschiedenen Grade der Erfahrung bei verschiedenen Arten und verschiedenen Individuen derselben Art? Wenn bei der Geburt aller Wesen Alles gleich, tabula rasa ist, warum ist ein Pferd nicht so erziehbar wie ein Mensch? Katzen und Hunde wohnen im Hause der Menschen, können also sprechen lernen, gelangen jedoch nicht zur selben Intelligenz wie der Mensch. Die abstrakte Erfahrungstheorie läßt die Organisation des Nervensystems unberücksichtigt.

„Diejenigen welche behaupten, daß das Wissen blos von den Erfahrungen des Individuums herrührt, dabei aber die mentalen Evolutionen nicht beachten, welche die Entwicklung des Nervensystems begleitet, irren grade so sehr, als wollten sie alles Wachsthum und den Bau des Körpers selbst der Uebung zuschreiben, indem sie die angeborene Tendenz, die spätere Form anzunehmen, vergessen". Die Entwicklung des Organismus thut mehr als die Erfahrung; die Erziehung schafft blos das Material, das Futter der Entwicklung herbei.

„Das menschliche Gehirn ist ein organisirtes Register von unendlich zahlreichen Erfahrungen, die gemacht wurden während der Organisation des Lebens, oder vielmehr während der Evolution jener Reihe von Organismen, durch welche hindurch der menschliche Organismus erreicht wurde".

Wie steht es dabei um unser „Bewußtsein"? Gibt es solch' ein Ding, oder ist das auch eine „subjektive Fiction"? Wir haben schon gehört, daß wir von der „Substanz der Seele" nichts wissen, weil uns nur seelische Zustände, also Modifikationen der „Substanz" zugänglich sind. Nun ist zwar die „Seele" nicht der Intellekt oder Verstand, da aus den seelischen Empfindungen erst zuletzt der Verstand resultirt. Was aber von der „Seele" gilt, das muß in noch viel höherem Grade von ihrem Produkte, von dem Verstehen und dem Sichselbstverstehen gelten. Wechseln die seelischen Zustände, so müssen auch die Bewußtseins-Zustände wechseln. Und grade der Wechsel des Bewußtseins ist das einzige Mittel, zu Gedanken und zu den höchsten Gedanken zu gelangen. Das Bewußtsein selbst besteht nur aus Wechseln; wollte es beharren, so würde es aufhören zu sein.

Das sieht nun gerade aus, als ob das Bewußtsein ein im Winde flackerndes Licht wäre, als ob ihm jede Stabilität, folglich jede Art

von Existenz selbst abgesprochen würde. Bilder tauchen auf, versinken, andere Bilder treten ein, um eben so zu verschwinden. Das Ich ist eine Art laterna magica, in der die Welt Erscheinungen hervorruft, die durch andere Erscheinungen verdrängt werden, ohne daß wir das Geringste zu- oder abthun könnten. Eigentlich ist die Vergleichung mit einem Kaleidoskop richtiger, in welchem bei jedem Ruck eine Menge unzusammenhängender Bilder sichtbar werden; und wenn wir einen Zusammenhang zu gewahren glauben, so sind wir höchstens ein Stroboskop, auf dem die Natur Kunststücke abspielt.

Wir brauchen jedoch nur an das Princip der Integration unserer Vorstellungen zu denken, an das Vermögen der Abstraktion, welche zahllose Einzelheiten zusammenfaßt, Gruppen und Gruppen von Gruppen coordinirt, um uns zu beruhigen. Die Wechsel des Bewußtseins organisiren sich physiologisch und psychologisch, werden organisch Eins mit uns; ganze Reihen von Wechseln wachsen zu einem Gedanken zusammen.

So kommen wir zu der Einsicht, daß zwar unser Bewußtsein mit den Zuständen wechselt, daß es aber in diesem Wechsel gleichwohl eine Dauer gibt. „Wenn keine Notiz von den verschiedenen Zuständen genommen wird, wie sie sich einstellen, wenn sie blos durchs Bewußtsein fahren wie Bilder über einen Spiegel, so ist keine Intelligenz vorhanden, wie lange der Proceß auch dauern mag. Intelligenz entsteht allein durch Classifikation dieser Zustände“. Nur dadurch, daß sie mit frühern Zuständen verglichen werden, werden sie denkbar. Erkennen, heißt einen Zustand zu früheren integriren. Das ist das centripetale Element, im Gegensatz zum centrifugalen Wechsel. Beide Thätigkeiten laufen beständig neben einander her: Differenzirung findet statt, wenn „eine fortschreitende Intelligenz zwischen Objekten, Phänomenen oder Gesetzen, die früher vermengt wurden, unterscheidet“; Integration dagegen, „wenn fortschreitende Intelligenz Objekte, Phänomene oder Gesetze als von derselben Natur erkennt, die man früher als verschieden ansah. Biologisch findet dasselbe statt: Jede Handlung differenzirt das Gewebe, durch das Blut wird wieder integrirt. Morphologisch wird ein Glied integrirt, während ein andres sich differenzirt.

Der ganze Vorgang der Concentration unseres Bewußtseins beruht auf der Ideenassociation, welche Spencer psychophysisch also erklärt: Sie ist der Zusammenhang jeder Empfindung mit vorhergegangenen Empfindungen derselben Klasse, Ordnung, Genus, Species,

Varietät. Die Aenderung in den Nervenknoten ist eine subjektive Empfindung; die Entladung durch Fibern, welche Nervenknoten verbinden, ist objektive Beziehung zwischen Empfindungen. Wie sich die Association einer Empfindung mit ihresgleichen zu der Lokalisation der molecularen Aenderung in den Nervenknoten verhält, so die Association einer Beziehung zu ihresgleichen zur Lokalisation der Entladung in den Nervenfibern.

Eine wiedererwachte Empfindung aus der Vergangenheit entspricht der Wiedererweckung der Zersetzung in denselben Nervencentren; die wiedererwachte Beziehung entspricht der Wiedererweckung der Entladung in denselben verbindenden Fibern. Erkenne ich ein Objekt wieder, so erwachen alle Beziehungen und Empfindungen, die dazu gehören; die alten Fibern und Nervenzellen spielen neu, wenngleich schwächer. Fehlt ein Zug an dem erinnerten Objekt, z. B. die Röthe, so entspricht ein ideales Empfinden dem frühern realen; eine abgeschwächte Entladung geht durch die betreffenden Fibern zu den entsprechenden Zellen. — In dieser Weise befreit sich unser Intellekt nach und nach von der unmittelbaren Gegenwart, und concentrirt sich im Wechsel der Eindrücke.

Unser Bewußtsein beruht auf dem Wechsel, und dieser Wechsel beruht auf der unvollkommenen Permeabilität der Ganglien. Dadurch lokalisiren sich automatische Verrichtungen, und neue Reize, die noch nicht speciell combinirt sind, erwecken neue Sensationen. Wir sind daher so weit entfernt, Maschinen zu sein, daß vielmehr unsere Intelligenz aus einem Mangel der Maschine erwächst. „Gott“ kann aus diesem Grunde kein Bewußtsein haben, weil er als vollkommene Maschine vorgestellt wird. Unser Defect ist unser Stolz, die entstehende und wachsende Intelligenz ist das Adelszeichen des Menschen.

Eine Weile geht das Thier in Bezug auf Adaptirung innerer Regungen an äußere Umstände mit dem Menschen. Der Hund, der das Tischtuch auflegen sieht, blickt zum Fenster hinaus nach seinem Herrn, der jetzt kommen muß. Sieht der Wilde eine Beere im Walde reifen, so geht er ans Ufer, eine Art Schuppenfisch suchen. Die Hausfrau aber weiß, daß der Herr verreist ist, und zehn, zwanzig Mal außer Relation mit dem Tischtuch bleiben wird. Kommt der Hottentote dazu, Veränderungen auf der Erde mit astronomischen Ereignissen zu combiniren, wendet er den Maßstab der Zeit in viel weiterem Sinne an, abstrahirt er, so ist dem mitlebenden Thiere längst

der Verstand ausgegangen. Sind die Bewegungen des Mondes und der Sonne ins Bewußtsein getreten, zählt und rechnet das Thier: so ist der Mensch vorhanden, der die Abstraktionen in artikulirte Töne oder Worte, und die Worte in systematische Reihen oder Sätze kleidet.

Der Mensch lebt intensiver, jedes Wort ist eine Allgemeinheit; schon deßhalb lebt er länger. So lange der Wilde nur auf ein Jahr voraussieht und den Ort wechselt, gleicht er dem Hamster, ist noch thierisch. Dauernde Hütten, Zucht des Viehes, das Anhäufen von Lebensmitteln bis zur nächsten Ernte, erfordern ein höheres Maß der Intelligenz. Erziehung der Kinder, säculare Häuser, Lebensversicherung, Streben nach Reichthum und Ehre, gehen noch höher. Endlich werden durch die Voraussicht auf Jahrhunderte hinaus die Menschen insgesammt, dem fernsten Ereignisse gegenüber, solidarisch. Die Menschen leben noch intensiver, folglich noch länger.

Das Thier spezialisirt, analysirt immer; der Mensch synthetisirt, erbaut ein complexes Allgemeine, welches er erst zur Spezialität herbeiholt, ohne daß es darin aufginge. Die Spinne baut ihr Netz, das ist Alles, organisch bewirkter Verstand; der Techniker weiß Mathematik und Mechanik, und dann baut er eine Hängebrücke. Man kann den Instinkt auch combinirte reflexe Aktion nennen; werden aber die zu combinirenden Elemente zu zahlreich, so adaptiren sie sich nicht mehr zugleich, besonders die späteren werden loser; der innere seelische Akt theilt sich in fragmentarische Beziehungen, es entsteht Gedächtniß. Die Elemente sind vor der Hand nicht mehr alle zu bewältigen; was von ihnen wieder automatisch wird, entfällt dem Gedächtniß; durch Uebung werden die neuen Elemente abermals organisch. Vergleiche das Klavierspielen! Vernunft ist über sich selbst hinausgetriebener Instinkt, desorganisirter Instinkt, der seine zahlreichen Elemente durch Gedächtniß und Akte des Bewußtseins bewältigt. Seltene, ungewöhnliche Nebenumstände erregen unsere Aufmerksamkeit; wir schließen, ohne sämmtliche Attribute des Dinges vor uns zu sehen. Dieses rationelle Element kann wieder automatisch werden: das bildet die Intuition — eine andere gibt es nicht.

Der „freie Wille“ beruht auf der Täuschung, daß das Ich etwas Anderes wäre als ein Aggregat von Empfindungen und Vorstellungen. Wenn aber das Ich handelt, so handelt eben jenes Aggregat. Der zusammengesetzte psychische Status, der ideale motorische Veränderungen real macht: das ist gerade der jeweilige Mensch, das Ich, welches will.

Frei wäre der Wille nur dann, wenn er die psychischen Zustände selbst hervorbrächte, aus denen die Handlung hervorgeht. Eine solche Freiheit des Willens würde die ganze Psychologie aufheben; die Anpassung unseres Innern an die Außenwelt würde aufhören, der Fortschritt der Menschheit stände auf dem Spiel, die Menschheit würde nicht gescheidter und nicht besser werden.

Denn gerade die höhere Bildung hemmt das automatische Urtheil, verzögert den Entschluß, zerstört den mechanischen Proceß, führt andere Nothwendigkeiten des Handelns herbei; zwischen Stimulus und Aktion gibt es auch physiologisch Pausen, Reflexions-Stationen. Kultur hebt sich von Unkultur ab, die Wege des Fortschritts sind gebahnt durch neue Nervenbahnen.

Der „Materialismus" liegt tief unten im Thale als längst überholter Standpunkt. Die Materie lebt, ist ganz Leben. Das Belebende, der Faktor der Bewegung, die Kraft, das ist die Hauptsache. Die vielgeschmähte Atomen- und die Aetherwelt sind so geistig angethan, daß uns die Materie in ihnen schier unter dem Mikroskop und dem Calcül zerrinnt. Aber der „Materialist" hat ebenfalls Recht, wenn er den Gegner also apostrophirt: „Dein Geist, o Spiritualist, ist viel zu plump für mich. Dein Geist ist nämlich materiell; er riecht Brandopfer und kämpft mit in den Schlachten, sei es als Gott Mars, sei es als „Herr der Heerschaaren". Lärm macht er, spricht, ruft, läßt sich sehen. Für mich ist der „Geist" ganz unsichtbare, reine Thätigkeit".

„Materialismus" wie „Spiritualismus" erschöpfen die Sache nicht, lösen nichts. Die Atome sind unerforschlich, und die „primitive Einheit des Bewußtseins" ist nicht minder unerforschlich.

Nehmen wir an, ein Ruck im Bewußtsein und eine moleculare Bewegung in den Nerven seien Eins: wie bringen wir sie zusammen? Auf etwas Gemeinsames sind sie nicht zurückzuführen.

Die rhythmisch bewegte Masse entspricht keiner Realität, die Molecüle gar nicht. Das sind repräsentative Vorstellungen, d. h. Ideen.

Wir reden vom Ruck des Bewußtseins, nehmen also das Bewußtsein als Substanz: welche Dummheit! Eine Substanz ohne Attribute ist nichts; hat das Bewußtsein Attribute, so wird es ein Ding, etwas Materielles!

Kurz, Materie wird uns nur zugänglich unter der Form des Geistes, Geist nur unter der Form der Materie. Wir können nicht anders. Subjekt und Objekt sind in endlicher Realität nicht zu vereinigen.

Und doch ist es dieselbe letzte Realität, welche sich manifestirt, bald subjektiv, bald objektiv. Nur der Begriff der Evolution hält die Gegensätze zusammen, gibt den progressiven Commentar zum Parallelismus zweier Welten.

Wir kommen nunmehr zur subjektiven Psychologie, und werfen die Frage auf: Kann die Raumvorstellung, kann der Zeitbegriff analysirt werden? Ist dieses möglich, so hat die Kantische Apriorität ihr Ende erreicht. Beginnen wir mit dem Raume.

Herbert Spencer nimmt hier zunächst, nicht ohne eine bei ihm ganz ungewohnte Animosität, den angeblichen englischen Kantianer W. Hamilton aufs Korn, den er a great stickler for precision, einen großen Genauigkeits-Nörgeler nennt, und zwar mit der Absicht, ihn zu übernörgeln.

Zugegeben, sagt Spencer, daß wir nicht uns selbst denken können ohne Raumvorstellung, so folgt daraus nicht, daß Ausdehnung eine Form der Anschauung ist, und ebenso wenig, daß wir unsern Begriff von Ausdehnung nicht analysiren können. Die Erfahrungshypothese behauptet selbst, daß wir den Raum nicht aus unserm Geiste bannen können. Wenn der Raum eine allgemeine Form des Nicht-Ich ist, so wird diese eine entsprechend allgemeine Form im Ich hervorrufen. Wenn der Raum das constante Element aller Eindrücke der Erfahrung ist, so ist er von jedem besondern Eindruck unabhängig, und verharrt, wenn man nach Kräften jeden besondern Erfahrungs-Eindruck beseitigt. Daraus folgt aber wieder nicht, daß wir diese Form der Anschauung nicht indirekt analysiren können. Subjektiv, wenn auch nicht objektiv, können wir die Mittel erlangen, um zu begreifen, wie unser Raumbewußtsein zu Stande gekommen. Vermögen wir gleich nicht, unser Bewußtsein ohne diese Form vorzustellen, so können wir uns doch das Werden dieser Form erklären.

Aber es ist dem nicht so. Wir können unser Bewußtsein ohne den Begriff der Ausdehnung denken. Ich kann mich mir selbst, kann mir Gedankenreihen ohne Raum vorstellen. Die alte Psychologie

und Kant selbst haben stets nur Erwachsene im Auge. In dieser Weise geben wir das Unsrige immerfort auch den Kindern. Kant citirt nur Beispiele, in denen Raumbewußtsein und Erfahrung streng verbunden sind. Lassen wir einmal Berührung und Gesicht bei Seite.

Wenn ein menschliches Wesen noch von nichts afficirt worden, ohne Erfahrung ist, so hat es auch keine Erfahrung von seinem Körper. Nach Kant ist der Raum eine Form der Anschauung, existirt also nicht vor der Anschauung, wird erst möglich im Augenblicke der Erfahrung. Die Materie der Wahrnehmung ist nach ihm durch das Nicht-Ich gegeben, die Form durch das Ich; beide kommen gleichzeitig ins Bewußtsein. Nun komme zuerst der Eindruck des Schalls. Der hat doch kein Raum-Attribut. Die Richtung des Schalls ist Sache der Erfahrung — man täuscht sich darüber jeden Augenblick —, ist nicht gegeben, wird erschlossen. Also purer Eindruck. Wir werden auch gar nicht „unsern Organismus gewahr, als in irgend einer Weise afficirt“. Erfahrung lehrt uns allein, daß wir durchs Ohr hören. Dabei ist keine Ausdehnung im Spiel. Man schließe die Augen, und stelle sich den Zustand vor!

Weiter. Jede Wahrnehmung der Raumattribute löst sich auf in Wahrnehmung der relativen Lage, und diese wieder in Wahrnehmung der relativen Lage von Subjekt und Objekt. Das ist nur möglich durch Bewegung. Wenn Ich und Nicht-Ich starr einander gegenüber blieben, so wäre der Raum nie gewahrt worden. Aber wie kommen wir von der Erfahrung der erfüllten Ausdehnung zur Vorstellung der unerfüllten, des Raumes? Durch Berührung allein kommen wir zur Wahrnehmung der relativen Lage; wie kann der Begriff der Lage ohne Körperlichkeit aufkommen? Durch Wiederholung, durch die Erfahrung zahlloser Lagen, durch zahllose Lagen zugleich. Dadurch lösen wir uns von Objekt und Bewegung los, und es entsteht der Raum als die Möglichkeit der Lagen, als sog. Form der Anschauung.

Da wir viele Dinge zugleich sehen — hören ist schon schwieriger, riechen und schmecken am Schwierigsten — und von jedem einen Nervenstoß ins Bewußtsein erhalten: so bekommen wir zuletzt ein Bewußtsein von einer Area, kugelig oder flach, von coexistirenden Lagen. Das Auge sieht das Eine mit Bewußtsein; aber alle im Gesichtsfelde liegenden Dinge bringen ein, wenn auch schwächeres Bewußtsein hervor — das gibt ein Volumen von coexistirenden Lagen, d. i. des Raumes in drei Dimensionen.

Alle diese Errungenschaften aber rühren ursprünglich von der **Bewegung** her. Es tauchen also im Bewußtsein unendliche Bewegungen wieder auf, ohne daß wir an eine bestimmte Bewegung dächten; und so bleibt nichts als die Fähigkeit der Bewegung übrig, die Freiheit zur Bewegung, was den Begriff des Raumes voll macht.

Wir sind durch Evolution langer Hand in unserer Nervenstructur vorbereitet, durcheilen vor und nach der Geburt die lange Reihe abermals, Uebung entwickelt die correlativen Structuren, tägliche Erfahrung macht uns sicherer, endlich sehen wir (menschlich) richtig. Wie man sich in ein Buch hineinliest und die Zeichen für die Sache nimmt, so prägen wir uns andere Zeichen, die viel früher gelernt, viel mehr geübt werden, noch fester ein. Zuletzt fassen wir die Serie zusammen und Zustände des Bewußtseins auf. Die Bewegungen sind sämmtlich vergessen, wenn wir Raumwahrnehmungen machen.

Wie eng unser Raumbegriff mit ursprünglicher Bewegung und Berührung zusammenhängt, geht aus dem Umstande hervor, daß bei einem entfernten Objekt die muskularen Fertigkeiten zu seiner Erreichung im Verhältniß zur Organisation der Augen stehen, so zwar, daß die Muskelentwicklung morphologisch vorausgegangen sein muß, weil sonst die Organisation der Augen das Lebewesen zu Tantalusqualen verurtheilen würde. Ist aber das Auge organisirt, so übernimmt es einen Theil der früheren unendlichen Bewegungsfähigkeit der Glieder. Das Auge selbst ist der **beweglichste** Sinnesapparat. Die Retina und die Augenmuskeln verrathen noch immer in ihrer eigenen Beweglichkeit die Bewegung als den Ursprung der Raumvorstellung.

So gelangen wir zu dem tiefen, naturwissenschaftlich begründeten Satze: Die **Leibniz'sche** „prästabilirte Harmonie“ und die **Kantischen** „Anschauungsformen“ sind im Rechte; nur ist das a priori lediglich für das **Individuum** wahr, für das **Geschlecht** aber gilt das a posteriori.

Wäre der Raum eine absolut angeborne Form, so müßte er dem Gehör, Geschmack, Geruch eben so eignen wie dem Gesicht. Und ferner: Warum sehen wir, vermöge der angebornen Form, entfernte Dinge nicht eben so gut wie nahe? Was hat der Sehwinkel, was die Linse, was der gelbe Fleck mit der absoluten Form der Anschauung zu thun? Woher kommt die Farbenblindheit, die Vergrößerung der Dinge beim Opiumesser? Hier und nirgend anderswo liegt das „Subjektive“ der Raumwahrnehmung.

Der evolutionäre Nativismus gibt uns unser Auge, die Erfahrung entwickelt den Raumsinn.

Wie wir früher schon angedeutet, ist der Kantische Raumbegriff eine letzte Abstraktion, am Ende der Dinge philosophisch destillirt. Wenn keine Körper vorhanden sind, gibt es auch keinen Raum; der ideale Raum Kant's ist nach Spencer eine „Re-Intuition", d. h. eine abgeschwächte Vorstellung von einem abgekürzten Vorstellungs-Aggregat. Wäre dieser Raum selbst eine Anschauung, so müßte man nach der Form dieser „Anschauung" fragen.

Hier öffnet sich auch der Abgrund, dem die Nachfolger Kant's nicht entronnen sind. Kant sagt: „Raum ist kein Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgeleitet ist, seine Vorstellung kann nicht von den Beziehungen äußerer Phänomene der Erfahrung abgeleitet werden". Dann aber ist die Welt formlos, ihr Inhalt kann nicht „unter gewissen Relationen geordnet werden". Die Welt hat keine Theile, bildet folglich kein Ganzes. Wir sind beim absoluten Idealismus, dort, wohin Schopenhauer Kant zurückzerren wollte. Die Welt ist, wie Professor Bergmann sagt, „eine Fiction des Verstandes". Das einzige Wunder nach solcher Wunderlichkeit bleibt, daß diese „Fiction" noch so gleichmäßig fingirt wird, und mit Recht fragt man: Wer bringt diese Uebereinstimmung zu Stande?

Die Zeit ist die Form der Sequenz, und als solche die Kehrseite der Coexistenz oder des Raumes. Wenn die Coexistenz aufhört und eine neue Coexistenz eintritt, so taucht die Sequenz in unserm Bewußtsein auf. Das Maß der Zeit ist daher das Intervall zwischen zwei Eindrücken, zwischen zwei Sinneswahrnehmungen, oder an uns selbst zwischen zwei Puls- oder Herzschlägen. Der Raum wird durch die Zeit ausgedrückt: „eine Stunde weit", eine „Tagereise"; aber eben so gut die Zeit durch den Raum: der Pendelschlag für eine Sekunde, die Stunde durch den Zeiger an der Uhr.

Zur Zeit ist erforderlich eine Mehrheit erinnerter Zustände, das Bewußtsein von einem gegenwärtigen und einem vergangenen Zustande. Dem Kinde erscheint die Zeit lang, weil seine Eindrücke viel lebhafter sind als beim Erwachsenen. Seine Zeit ist erfüllt. Eine besondere Zeit ist die Beziehung der Lage zwischen zwei Bewußtseins-Zuständen;

die Zeit überhaupt das Abstraktum aller dieser Lagenbeziehungen, die leere Form für die Succession der Zustände.

Natürlich ist auch dieses Abstraktum eine „Re-Intuition“, wie der Raumbegriff; als Vorstellung entsteht die Zeit durch Uebung der Sequenzen. Was weiß die Ciliata von Raum und Zeit?

Es ist nicht wahr, daß wir den Arm nicht heben können, ohne das Bewußtsein von Zeit und Raum zu haben. Und wie steht es erst um unsere Bewegungen im Schlafe? Das sind noch zur Stunde primitive Bewegungen, der organische Ursprung von Zeit und Raum.

Wenn ein Nerventhier sich mit einem Gliede über den Kopf fährt, vom Punkte A bis zum Punkte Z, so hat es am Kopfe coexistirende Lagen, die nach einander zum Bewußtsein kommen, und die als äquivalent mit der Reihe der Muskelempfindungen des berührenden Gliedes erscheinen. Die Gefühlsempfindungen von A—Z gehen aber in Eins zusammen, und so decken sich die gleichzeitigen Gefühlsempfindungen von A—Z als coexistirend mit der gleichzeitigen Reihe von Muskelempfindungen. Werden die Zustände des Bewußtseins A—Z in relativer Lage gedacht, so entsteht Zeit; werden sie als gleichzeitig gefaßt, so entsteht Raum. Kommt die muskulare Spannung hinzu, so heben sich alle drei in Bewegung auf. Das aber wird überall eintreten, wo ein Glied des Körpers mit dem andern in Berührung kommt. In der Bewegung selbst liegt hier die Zeit als Sequenz, und in der Gleichzeitigkeit der Raum. Im Widerstande äußert sich die Körperlichkeit als objektive; die Ausdehnung ist Vielheit der Widerstände; deren relative Punktlage bringt den Begriff der Zeit herein, und der Widerstand an sich führt zur Kraft, der Urerzeugerin der Bewegung selbst. Hier müssen wir Halt machen.

E. H. Weber sagt, der gefühlige Unterschied eines Gliedes vom andern rühre nicht sowohl von der Umgebung, als von der Erforschung durch andere Glieder her. Unser Rücken percipirt schlecht, weil wir mit der Hand nicht hinkommen; unsere Wange percipirt so gut wie die sie erforschende Hand. Wie der kleine Fisch sich am Polypen versucht und durch den Widerstand Kraft, Raum und Zeit erfährt, so erlernen die höher organisirten Thiere an sich selbst, von Glied zu Glied, oft ganz unteleologisch, aber streng erfahrungsmäßig, Kraft, Bewegung, Raum und Zeit.

Wer hat denn die unüberbrückbare Kluft zwischen Subjekt und Objekt gegraben? wer reißt den Parallelismus fortwährend zu schneidenden Winkeln auseinander? Niemand anders als die Metaphysiker, nach unserer Auffassung die sel. Erben der Theologie. Als wenn uns nicht ohnehin Vieles unerklärlich bliebe, muß noch die Unerklärlichkeit zum obersten Princip erhoben werden, müssen wir den seltsamen Unkenruf vernehmen: Vernunft hat nichts mit Wissenschaft zu thun; Vernunft ist etwas ganz Apartes, von der Wissenschaft streng Getrenntes; die Wissenschaft ist eine nützliche Hausmagd, aber ganz hinten im Adytum, in der beschaulichen Clausur, in der allerheiligsten Kapelle, erfährt man ganz andere Dinge über das, „was die Welt im Innersten zusammenhält". Dort steht der Altar, von dem aus Dir erst das Letzte, Höchste und Beste mitgetheilt wird, das profunde Mysterium der Transcendenz. Als ob die Vernunft etwas Anderes wäre als die höchste Blüthe der Anschauung und Wahrnehmung; als ob nicht nur in der Evolution der Lebewesen überhaupt, sondern speziell durch den Menschen ein Zwiespalt zwischen Sensation und Abstraktion hindurchginge, die Sensation allenfalls noch zu niederen Zwecken zu verwenden wäre, dann aber die Abstraktion plötzlich vom blauen Himmel herabfiele, uns mit einem Schauer von Heilslehren überschüttend!

Die „Thatsachen des Bewußtseins" haben hoffentlich eine physiologische Unterlage, sind an und für sich nichts, am Wenigsten das, worauf man ohne Weiteres hohe Häuser von Systemen bauen könnte. Die jedesmaligen „Thatsachen des Bewußtseins" sind Resultate, die sich mit den Faktoren ändern; diese Thatsachen von ihren Faktoren trennen, und auf ihnen als etwas Absolutem weiter construiren: das führt nur dazu, alte Irrthümer in neue Gewandung zu kleiden und die Theologie zu verewigen.

Spencer empört sich daher gegen den „grassirenden Glauben an das bedruckte Papier", und erklärt die Unfehlbarkeit der Vernunft, selbst innerhalb gewisser Gränzen, für bedenklich. Diese Vernunft verdränge nur einen Aberglauben, um sich als anderer an dessen Stelle zu setzen. Die Vernunft könne überhaupt nur frühere Bewußtseinszustände coordiniren, ohne daß diese Zustände dadurch einen höhern Werth erhielten. Die indirekten Wege der Vernunft seien nicht besser garantirt, als die direkten der Wahrnehmung. Wenn der Metaphysiker immer auf seinen Weg als den allein richtigen zurückkomme, so sei das

einfach eine petitio principii. Es ist sogar noch mehr, es ist eine repetitio verborum; der Metaphysiker kommt von den gäng und gäben Worten gar nicht los, und wie fein er die Vorstellungen sublimire, er kann über diese Vorstellungen nicht hinaus.

Prächtig wird Berkeley heimgeschickt, nach dem Alles idealistisch, illusorisch, imaginär sein soll, was uns die Sinne zutragen. Der große „Idealist" sagt: „Durch das Sehen habe ich die Ideen der Farben, d. h. durch die Thätigkeit der Augen empfange ich das Bild von (from) der Röthe". Ich erhalte also von dem Rothen etwas, welches Rothe folglich existirt. Das Auge ist auf Etwas gerichtet, und dieses Auge hat einen Besitzer: diese drei sind „Ideen!" Das Auge aber ist eine Combination von „Ideen": Farbe, Anordnung, so daß es gewisse „Ideen" von gewissen Formen hervorbringt, verbunden mit gewissen „Ideen" von Berührung und Druck, welche verbunden werden zu gewissen „Ideen" von fühlbarem Umfange, Gestalt, Weichheit, Elasticität, die wieder verbunden sind mit gewissen „Ideen" von Bewegung, welche jene andern „Ideen" enthüllen.

Und dieses Packet „Ideen" ist in „idealem" Wege auf etwas Anderes gerichtet, welches auch eine „Idee" ist. Dann erst bekomme ich eine „Idee" von Farbe! Da komme Einer mit! Und obendrein hat das Packet „Ideen" (das Auge) selbst in allen seinen Theilen „Ideen" von Farbe! Das gibt ein schönes X, welches gar nicht wegzubringen ist. Das tangible Organ enthält selbst X, das Gesuchte! Kein Mathematiker duldet das, wohl aber die Metaphysik! —

Der scharfsinnige Hume macht es nicht besser; er theilt die Wahrnehmungen in „Ideen" und „Eindrücke", und kommt dabei vom Wortsinn des „Eindruckes" nicht los. Sein „Eindruck" ist gar nicht zu verstehen ohne ein Eindrückendes und ein Eingedrücktes. Die Metaphysiker „abstrahiren" immerfort, und denken, die Realität, von der sie abstrahiren, sei verschwunden. Die Sprache, an sich selbst schon ideal, duldet diesen Hyperidealismus gar nicht. Bei ihr ist die Existenz immer vorausgesetzt. Löst man die Sprache von ihrem Grund ab, so wird sie ein amputirtes Glied im leeren Raume.

Die ganze Kritik Hume's durch Spencer ist vortrefflich und gipfelt in dem Schwerthiebe: in dem Kapitel „Skeptische Zweifel, betreffend die Operationen des Verstandes" komme der Satz vor: die Relationen der Ideen hängen ganz und gar nicht ab von der Existenz

des Universums — und doch stammen die Ideen von „Eindrücken" ab — Eindrücken von Was? —

Die Causalität ist nach Hume Sache der Erfahrung, ja der Gewohnheit; er basirt sie also durchaus nicht auf ein apriorisches Verstandesgesetz. Aber Erfahrung von Was? Eine Gewohnheit von „Eindrücken"! Diese Wiederholung von Bewußtseins-Zuständen ist ja aber bereis vorhanden, also eine Erfahrung der Erfahrung!

Nach Hume ist jeder causale Schluß Gewohnheit. Erfahrung und Gewohnheit geben uns keine Idee von Ursache. Und doch ist „Gewohnheit ein Princip, welches zum Denken der Causalität determinirt". Determiniren, bestimmen, kann aber doch nur ein Motiv, eine psychische Ursache. Die Ursache, die Causalität ist einfach vorausgesetzt. So der scharfsinnigsten Metaphysiker einer; was soll am dürren Holze werden?

„Ein logischer Apparat, der darauf aus ist, menschliche Ueberzeugungen umzukehren, muß eine äußerst feste Basis haben; seine Theile müssen so stramm sein, daß sie jede Gewalt ertragen; und diese Theile müssen so fest gegliedert sein, daß man sie nicht ausrenken kann".

Der „Idealismus" ist die verkehrte Welt gegen die einfache und grade Welt des Realismus. Jener fängt stets weitläufig hinten an, und setzt doch schweigend diesen voraus. Es ist geistige Erbschleicherei, anstatt der franken Annahme des Testaments sub beneficio inventarii.

Von der Transcendenz kommen sie aber beide nicht los, auch der Realismus nicht. Der Idealist hat zu beweisen, daß die angebornen Formen die Erfahrung verbürgen; der Empiriker dagegen, daß die Erfahrung selbst die Nothwendigkeit des Gedankens hervorbringt.

Der bloße Empirismus, der sich gegen die Unbegreiflichkeit opponirt, wie Stuart Mill dies gethan, reicht allerdings nicht aus. Ohne die genauesten Kenntnisse in den realen Wissenschaften, und besonders ohne morphologische Physiologie, ohne die Evolution bis unter das Dach des Gehirns, ist der Empirismus so hohl wie der metaphysische Idealismus. Die Augen, sagt Spencer, impliciren schon vor der Geburt refraktirtes Licht, die Retina implicirt Bilder von Gegenständen und deren Veränderungen. Die Nervenstructur coordinirt bereits die Eindrücke mit einander und mit Eindrücken auf die Organe — Alles ist an sich schon da.

Wenn ich eine Landschaft betrachte, so mag mir die vorliegende Welt als „subjektive“ Anschauung erscheinen. Das Ich herrscht und projicirt. Lasse ich aber meine linke Hand dabei über meine rechte gleiten, so habe ich das Nicht-Ich an mir selbst, und der Contact zweier Welten kommt mir zum Bewußtsein. Für massivere Intelligenzen gelte das Recept: Kneife Dich selbst in's Bein! Das kommt auf die Feuerbach'sche Katze hinaus, die in der Schule des Idealismus lernen müßte, sich selbst die Augen auszukratzen, weil diese ihr fälschlich eine Maus vorgespiegelt haben. Bleiben wir bei der Hand, welche die andere reibt. Kurz nach dieser subjektiv-objektiven Berührung lege ich die Hand auf den Rücken und habe wieder ein muskulares Doppelgefühl, auf das ich jedoch kaum achte. Es naht ein Freund, der von hinten meine Hand erfaßt und mir durch ein verstärktes Muskelgefühl die andere Welt zum Bewußtsein bringt. Ich bin weit entfernt, in meinen Transcendentalismus von vorhin zurückzufallen, die fremde Hand für eine „Idee“ zu erklären; ich wende mich vielmehr rasch um, und obgleich ich blos mein alter ego erblicke, stürze ich ihm doch um den realen Hals und drücke auf seinen Mund höchst empirische Küsse. „Bist Du wirklich da?“ Die Erscheinung des Freundes kommt mir eher transcendent vor, aber wahrlich nicht transcendental.

Der Widerstand meiner Hand oder meines Beines, der Druck der Freundeshand sind der apodiktische Beweis der objektiven Welt. Was wir dem Objekt an und für sich, bei Anwendung des theoretischen Sinnes, nicht recht glauben wollten, das glauben wir unserm eigenen Körper; und was wir an uns selbst erfahren haben, das übertragen wir auf die ganze Welt in allen ihren Erscheinungen.

Widerstand — selbst der „stumpfen Welt“ — bringt uns zum Bewußtsein eines gewissen realen Etwas, welches wir freilich nie mit dessen Augen ansehen, mit dessen Sinnen empfinden, sondern nur mit unsern Organen percipiren, das uns aber seine Realität oft empfindlich genug beweist.

Demnach ist das Objekt der Nexus, welcher Phänomene zusammenhält; das Subjekt der Nexus, welcher Bewußtseinsakte zusammenhält.

Das Objekt ist der unerkannte permanente Nexus, der niemals selbst Phänomen werden kann. Das Subjekt ist der unerkannte permanente Nexus, der niemals selbst Bewußtsein wird.

Durch Selbstprüfung, abstrakte Nabelbeschauung, kann das Subjekt niemals etwas erfahren von diesem Nexus, außer daß es einen

Theil liefert zu dem besondern lebendigen Aggregat, welches es als seinen Körper unterscheidet. Wenn das Subjekt aber stellvertretend untersucht, so befähigen es die Thatsachen der nervösen Structur und Funktion in andern Körpern, zu gewahren, wie für jedes wechselnde Bündel von Vorstellungen ein permanenter Nexus besteht, der in einem gewissen Sinne dem permanenten Nexus entspricht, welcher das wechselnde Bündel von Erscheinungen am Leibe zusammenhält.

Der rohe Realismus glaubt, das Bild entspreche genau dem Objekt. Der Idealismus sagt: Der körperliche Kubus (das Ding) braucht gar nicht vorhanden zu sein. Der hypothetische Realismus: Das Ding muß irgendwie vorhanden sein. Der Skepticismus braucht nicht einmal das Bewußtsein, in dem sich etwas spiegelt. Der absolute Idealismus leugnet beides. Der transfigurirte (sollte heißen: evolutionär-nativistische) Idealismus nimmt von allen diesen Anschauungen ein Element für sich in Anspruch: vom rohen Realismus das Ding, die Wirklichkeit; vom Idealismus, Skepticismus und hypothetischen Realismus die Behauptung, daß das Bild weder Bestandtheil, noch Verhältniß, noch Gesetz mit dem Objekt gemein hat; vom absoluten Idealismus, daß weder Gestalt noch Bewußtsein mit dem Objekt zusammentreffen.

Dennoch behauptet dieser geläuterte Idealismus: Gegenstand und Bewußtsein haben noch mehr Realität als das Bild, weil sie erst es möglich machen.

Die Realität der Gestalt des Bildes ist zwar vorübergehend, aber rückrufbar durch abgeschwächte centrale Vorstellung, und mit seinesgleichen zu combiniren. Die neuen Bewußtseinszustände verdrängen die alten; sie sind vorübergehend wie das ganze Leben sammt den Objekten. Stätig ist nur die unerkannte Macht hinter den Erscheinungen. Dennoch gibt es eine Cohäsion der Bewußtseinszustände, und auch eine Cohäsion der zurückgerufenen abgeschwächten Vorstellungen, Gruppen von Vorstellungen und Abstraktionen; und diese sublimirte, innere Welt des Bewußtseins ist fähig in uns zu leben, ohne direkte Anregung durch die äußere Welt.

Diese Cohäsion des Bewußtseins ist das suum Esse des Spinoza, und muß dem flüchtigen Flackern gegenüber festgehalten werden, weil es sonst absolut unbegreiflich bliebe, wie irgend Jemand, Spencer oder Ich, eine Idee definiren, mit den Metaphysikern streiten, ein Buch schreiben könnte.

Und Spencer selbst leitet uns vortrefflich zum Verständniß des Werdens einer solchen Fixirung des Bewußtseins, wenn er ausführt: ein müßiger Nervenzustand verlange Beschäftigung, daher komme die Kunst. Schon die Thiere setzten ihre nervöse Thätigkeit am unrechten Orte (zwecklos) fort: sie spielen, beißen, kratzen, nagen; Hunde jagen und kämpfen ohne Noth, sie entladen sich der überladenen Nervenmasse. Ist aber die Kunst executiv, so ist die Wissenschaft sensitiv; sie sublimirt, erinnert, combinirt und concentrirt die Eindrücke und Vorstellungen. Bietet die Kunst noch Berührungsflächen für Thier und Mensch, so gehört die Wissenschaft dem Menschen allein; sie öffnet ihm den Einblick in die Werkstätte der Natur, in sein eigenes Werden und Sein, und läßt ihn den alchemistischen Proceß der Kunst selbst belauschen. Hier erreicht die Cohäsion der Vorstellungen ihre Spitze, hier erblüht die Abstraktion zur Krone des Menschenbewußtseins.

Wir wissen also in letzter Instanz, daß außer unserm Ich irgend Etwas vorhanden ist, sei es auch zunächst nur unser Körper. Was dieses Etwas an sich selbst sei, das ist uns unerforschlich; noch viel weniger sind wir im Stande zu sagen, ob und was es für sich selbst sei. Aber die Nervenstructur der organischen Wesen, die Zu- und Ableitung von Eindrücken und Handlungen, die Weiterleitung zu höhern und höchsten Centren, entsprechen so genau unsern Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen und Ideen, daß wir mit aller Gewalt der Denknothwendigkeit auf die Existenz eines Parallelismus hingetrieben werden, daß wir zwei Welten neben einander ahnen müssen, die sich nun einmal wie durch „prästabilirte Harmonie“, wie vermöge angeborner Anschauungsformen entsprechen. Und diese prästabilirte Harmonie wieder sehen wir durch Vermittelung der morphologischen Physiologie entstehen und sich ausbilden; die Anschauungsmöglichkeiten gerinnen uns im Tiegel der Analyse aus Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, den Atomen der Nervenpsychologie, welche den ersten sinnlichen Eindrücken, den primitivsten Molecular-Veränderungen der Nervenphysiologie entsprechen, zu festen Formen. Dieser Anfang ist jedoch ebenso schwer zu erweisen wie das letzte und höchste Ende subjekt-objektiver Weltanschauung. Irren wir uns nicht, so hat vor einem Menschenalter Czolbe den Ausdruck „Conjektiv“ aufgebracht; das war ein ahnungsreiches Wort.

Auf jeder Stufe des Lebewesens existirt ein „Conjektivismus“, der auf stillschweigender Convention beruht, welche den morphologischen Zustand zum unerschütterlichen Regulativ hat. Bei Uebergängen von Stufe zu Stufe erweitert und verfeinert sich der Nervenapparat, mit ihm der Horizont des Bewußtseins und die Deutlichkeit der Parallelen. Auch wir Menschen fußen auf einer solchen unerschütterlichen Conjektivität, auch wir leben in einer Welt stillschweigender Convention, die wir nicht übertreten können, ohne zu Wahnwitzigen oder Narren zu werden. Die Frage, ob es höher und besser organisirte Wesen gebe, als wir Menschen, ist um kein Haar weniger thöricht, als die Flunkerei von der unendlichen Entwicklungsfähigkeit unseres Geschlechts, die von bedeutenden Forschern einmal en passant hingeworfen, zur fatalen Lockspeise für das servum pecus der Nachtreter wurde, welche jetzt Märchen und Visionen hinfabeln, noch schlimmer als alle religiösen Märchen und alle Visionen der Metaphysiker. Schlimmer schon nach dem alten Dictum: Corruptio optimi pessima, die Verhunzung des Guten ist das Aergste. Die Engeltheorie versetzt blos in den gleichzeitigen Raum, was die Entwicklungsfabel in die Zeit verlegt.

Bleiben wir ruhig in unserer Welt der prästabilirten Convention, in dieser Welt der allgemein menschlichen Subjektivität. Wir sind zahlreich genug, uns ein wenig objektiv zu dünken, und im Vertrauen auf diese relative Objektivität weiter zu leben und zu forschen. Die Natur als der Nexus der Phänomene hält noch zusammen, und ist gütig genug, auch uns, ihre neugierigen Kinder, am Leben zu erhalten. Wir dürfen hoffen, ihr noch „ein Stündchen am Busen zu hangen“.

Was sagt Er dazu?

Ist der Parallelismus zwischen Körper und Geist, zwischen Thatsachen des innern Sinnes und Erfahrungen des äußern, „ohne Berührung, ja ohne Annäherung zur Berührung“, mit andern Worten, decken sich die vorläufig parallel gedachten Linien, oder nicht? Das ist die Frage, die Kant in den „Paralogismen der reinen Vernunft“ als die Aufgabe hinstellte: „Die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären“, und von der er behauptet, daß nach seinem Lehrbegriffe „hinreichende Antwort“ darauf gegeben werden könne. (2. Ausgabe der R. V., Kirchmann 314 f.)

Er sagt: „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des innern Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur sofern Eines (die äußerlichen Wahrnehmungen) dem Andern (dem innern Sinne) äußerlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet die Schwierigkeit", und es bleibt nur die allgemeine Erkenntnißschwierigkeit übrig.

Mit dieser Andeutung der Natur des unerkennbaren Dings an sich, als möglicherweise selbst einer psychischen oder dem Psychischen analogen, verläßt Kant den Gegenstand in der zweiten Ausgabe. Die erste war jedoch viel ausführlicher in den „Paralogismen der reinen Vernunft"; hier erfahren wir Kant's Meinung weit genauer.

Kant gibt nämlich (S. 697) einen psychologischen Dualismus zu, der ebensowohl die äußern Dinge als Erscheinungen der Materie, als auch die Erfahrungen des inneren Sinnes für existent nehme, aber deshalb nicht aus dem bloßen Selbstbewußtsein herausgehe, weil ja die äußern Dinge auch blos Vorstellungen, mithin für das Selbstbewußtsein nichts Fremdes seien. Mit andern Worten: Die Art, wie äußere Dinge an uns herantreten, ist ganz dieselbe mit dem Auftreten der inneren Erfahrungen; beides ist ein rein psychischer Proceß, nur einmal ist die Veranlassung eine scheinbar andere.

Wohlgemerkt, der Dualismus „findet allein in der Seelenlehre statt", und zwar nur „im empirischen Verstande", und die beiderseitigen Wahrnehmungen müssen jedesmal besonders verknüpft werden. Weiter geht Kant nicht. „Wollte man aber den Begriff des Dualismus erweitern, so hätten weder er, noch der entgegengesetzte Pneumatismus (Spiritualismus) einerseits, oder der Materialismus andrerseits, nicht den mindesten Grund, indem man alsdann die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raum, außer mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen; aber dadurch werden

sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transcendentale Objekt, welches den äußern Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zu Grund liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben".

Unsere Erfahrung theilt sich also für unser Erkenntnißvermögen in eine innere und eine äußere; aber der Hintergrund unserer Erfahrung kann weder materiell noch geistig sein, da er ja sonst in unsere innere oder äußere Erfahrung fallen würde. Nur unser psychischer Erfahrungsproceß ist dualistisch.

Stellt man sich nun streng auf den Standpunkt der Kantischen Erkenntnißtheorie, so ist es durchaus correkt, daß die Materie ganz im psychischen Processe verschwindet. „Denn die Materie ist nichts Anderes als eine bloße Form, oder eine gewisse Vorstellungsart, eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äußern Sinn nennt. Es mag also wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als außer uns befindlich vorstellt". Materie bedeutet also „nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen, deren Vorstellungen wir äußere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum innern Sinne zählen, ob sie gleich eben so wohl blos zum denkenden Subjekte gehören . . . Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit andern bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des innern Sinnes mit den Modifikationen unserer äußern Sinnlichkeit".

Insofern als wir von den äußeren Dingen nur Vorstellungen haben und nichts weiter an ihnen suchen, als die Vorstellung von ihnen, bricht demnach der Dualismus als Weltanschauung in die Einheit des psychischen Processes zusammen. Wie wenig dabei die Supranaturalisten gewinnen, zeigt sich sofort bei Kant, wo er die „vermeintlichen Verbesserer des physischen Einflusses" der Dinge auf die Seele, die Anhänger der „prästabilirten Harmonie" und der „göttlichen Assistenz" gar gröblich abthut. „Wollten solche, heißt es, die Materie für ein Ding an sich selbst ansehen und ihren Einwurf dahin richten,

zu zeigen, daß ein solch äußerer Gegenstand, welcher keine andere Causalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern daß sich ein drittes Wesen deßhalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Correspondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften, so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das πρῶτον ψεῦδος des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen, und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluß, sondern ihre eigne dualistische Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: daß Materie als solche nicht Erscheinung, d. i. bloße Vorstellung des Gemüths, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existirt" (711).

„Erschlichene dualistische Vorstellung"! Mögen sich das Diejenigen merken, welche erst die Welt entzwei reißen, blos damit sie einen Flickschneider beschäftigen können, der dann, man sieht gar nicht ab, wie? zwei absolut heterogene Fetzen zusammenbringt, was unendlich schwieriger, weil absolut undenkbar ist, als wenn er die ganze Welt auf einmal mit der bloßen Nadel in den leeren Raum hineinnähte.

Allerdings ist diese ganze Kantische Beweisführung streng psychisch, auf dem Grunde bloßer Vorstellungen aufgebaut. Die Vorstellung ist nicht der Gegenstand, aber dieser Gegenstand ist auch nicht blos die Vorstellung, da er sich in ihr bekundet, ja sogar die subjektive Vorstellungskraft in uns hervorbringt. Kant tritt in diesem Punkte mit aller erdenklichen Vorsicht auf, um unser Wissen von den Dingen vor jedem Schein der Objektivität zu bewahren. Ganz unberührt läßt er aber die Kehrseite doch nicht, so schwer es ihm auch fallen mochte, die subjektiv-psychische Grundlage des Monismus auf einen Augenblick zu verlassen.

Indem er die Seelenlehre der Körperlehre gegenüberstellt, statuirt er den Unterschied, „daß in der letztern doch Vieles a priori, aus dem bloßen Begriff eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der erstern aber aus dem Begriff eines denkenden Wesens gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann". Er fügt als Ursache dieses Unterschiedes hinzu, daß „die Erscheinung vor dem äußern Sinn etwas Stehendes oder Bleibendes hat, welches ein den

wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben an die Hand gibt, anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt" (704). Die Vorstellung des Ich habe keinen Inhalt, sei keine Anschauung, kein Begriff, sondern die bloße Form des Bewußtseins, bedürfe noch etwas Anderes in der Anschauung, um allererst Stoff zu einer Vorstellung zu bekommen. — Man ist wahrlich versucht, diese an sich leere Form des Bewußtseins, dieses arme Ich zum bloßen Beobachter der „Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne" zu machen, da aus ihm an und für sich nichts zu machen ist. Vielleicht kommen wir dabei auf den „unbekannten Gegenstand unserer Sinnlichkeit", auf das Objekt zurück, von dem der dogmatische Gegner des „physischen Einflusses" behauptet, „daß es nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könnte, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeste berechtigt, weil Niemand von einem unbekannten Gegenstande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne" (712).

Es handelt sich nur um eine „Hypothese", aber schauen wir sie einmal fest an. Das Objekt, der Gegenstand, hat Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, wenigstens in unsern Sinnesvorstellungen; aber nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung. Aber dieses Etwas, welches den äußern Erscheinungen zu Grunde liegt, was unsere Sinne zu Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt rc. afficirt, dieses Etwas, als blos gedacht, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein. Dieses Etwas ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, was Alles nur die Sinnlichkeit und deren Prädikate angeht. Allein die Prädikate des innern Sinnes widersprechen ihm nicht. Demnach wäre die menschliche Seele von der Materie in Ansehung des Substrats gar nicht hinreichend unterschieden. — Es könnte also, schließen wir, die menschliche Seele sich etwa so verhalten, wie die blos gedachte „Weltseele", — und mit dieser dasselbe Schicksal haben.

Ferner: Wenn wir uns das Substrat der Materie als einfach denken — (wie es ja in neuester Zeit durch den Begriff der Kraft geschieht) — so kann man wohl annehmen, daß der Substanz an sich selbst Gedanken beiwohnen. Dann kämen wir dahin daß dasselbe,

was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern ein denkendes Wesen würde, dessen Gedanken wir an den Zeichen in der Erscheinung anschauten. Dann könnte man nicht mehr sagen, daß nur Seelen denken, sondern nur, wie gewöhnlich, daß Menschen denken, „d. i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei". Vergleichen wir also die Seele mit dem Intelligiblen der Materie, so können wir nicht sagen, daß sie sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide (690).

Diese Hypothese ist, wie Jeder sieht, die Umkehrung des subjektiv-psychischen Arguments: wenn in letzterer das Subjekt entschied, so entscheidet in ersterer das Objekt. In beiden Fällen läßt Kant keinen Dualismus aufkommen; zudem erinnert er lebhaft an Spinoza, der die „Substanz" sowohl als „Denken", wie als „Ausdehnung" faßt.

Das „Substrat der Materie" vertritt bei Kant die Spinoza'sche Substanz, welche sich als „Ausdehnung" manifestirt, ohne an sich „Ausdehnung" zu sein. Wenn die „Seele" sich nicht mehr von dem „Intelligiblen der Materie" unterscheidet, so ist eben das „Substrat der Materie" sowohl „Ausdehnung" als „Denken".

Das hatte auch offenbar Tyndall im Kopfe, als er in der Belfaster Rede sagte: Entweder Schöpfung, oder radikale Aenderung des Begriffs der Materie. Die Frage sei, ob unsere Definition der Materie für vollständig gelten könne. Wenn wir den Magnet bis zu den polaren Molecülen und das Leben bis zu den Protogenen verfolgen, kommen wir da nicht in Versuchung, mit G. Bruno zu schließen: daß „die Materie nicht jene leere Fähigkeit sei, als welche sie die Philosophen bisher geschildert haben, sondern vielmehr die allgemeine Mutter, welche die Dinge als die Früchte ihres eignen Schooßes hervorbringt"? —

Gehen wir also vom psychischen Monismus, vermöge dessen Alles Vorstellung ist, oder von der Subjektivirung des Objekts, d. i. von den steigerungsfähigen „Kraftcentren" aus: in beiden Fällen ist der Dualismus ausgeschlossen, die Parallelen fallen zusammen und decken sich.

Oder, wenn man will, es schwellen die Parallelen an und sind beim Menschen fest und untrennbar zusammengewachsen*).

*) Man lese jetzt einmal wieder das köstliche Fragment Lessing's: „Der Streit über Leib und Seele" (Lachmann XI, 112. 13).

V. Buch.

Die reale Basis des Idealismus.

Weitere denkende Forscher: Theodor Meynert, Maudsley, Helmholtz und Bernstein, Liebig, W. Wundt, Zöllner. — **Ein abschreckendes Beispiel verfrühter Naturphilosophie.**
Philosophie und exakte Forschung.

Weitere denkende Forscher.

Sind wir noch Materialisten? — Mit Freuden, sobald es gilt, das Odium theologischer Ketzerrichter, den Weheruf der sozialen Vehme auf uns zu laden; sobald man von uns verlangt, Unbegriffenes zu erkennen, Unbegreifliches zu bekennen. Dann Materialisten, tausendmal!

Wenn aber die Materie gar nicht das ist, wofür man sie so lange Zeit ausgab, wenn ihr jeder Begriff von Starrheit, Trägheit, Tod entzogen worden: wieso kämen wir dazu, uns nach einer antiquirten, falschen Vorstellung zu benennen, Anderen zur Irreführung, uns selbst nicht zur Genüge? Wenn nach Kant die im Menschen als Psyche gipfelnde Kraft das Princip der Welt ist, oder, wenn, nach Kant's Umkehrung des Beweises, hinter der erscheinenden Materie das Etwas liegt, welches sowohl Ausdehnung als Empfindung ist: so müssen wir offenbar eine Weltanschauung auf neue Rechnung gründen.

Aus der Bewegung entsprang bei Spencer der Unterschied. Sind Bewegung und Unterschied materiell? Unterschied ist Auflösung der Starrheit, Aufweichung des Festen, Durchsichtigkeit des Objekts; Unter-

schied ist Leben, ist objektiv, was subjektiv Urtheil heißt, ein rein formales Princip, das, je weiter wir es treiben, die Materie immer mehr verflüchtigt, sie als stets unhaltbarer, unfaßbarer aufweist.

Die modernste Wissenschaft sagt uns: Das Atom bestehe aus Materie und Aether. Erst die Verbindung beider macht das aus, was man früher fälschlich Materie nannte, und was auch durch den Namen Hyle oder Stoff nicht ausreichend bezeichnet wird. Darnach ist die Atomenwelt selbst schon mit dem treibenden Gegensatz behaftet, d. h. entwicklungs- und lebensfähig. Wie genau wußte das Goethe!

Goethe erblickte im Stoffe zwei Principien, das der Polarität und das der Steigerung, jene, insofern wir ihn materiell, diese, sofern wir ihn geistig betrachten. Jene faßte er als immerwährendes Anziehen und Abstoßen, diese als immerwährendes Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiren und wirksam sein könne, so vermöge auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen lasse, anzuziehen und abzustoßen — „wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen".*)

Danach ist also der Stoff oder der Kosmos beseelte Materie, Lebendigkeit an und für sich selbst, Gestaltungskraft, Selbstüberbietung, und ein „Mächler", wie Goethe den faiseur übersetzt, hat dabei in alle Wege nichts zu thun. Il mundo farà da se.

Es ist auch nicht wahr, daß Demokrit ein Materialist gewesen, wie die jüngste banausische, halb nolens, halb volens rücksichtsvolle und reaktionäre Spiritualisterei behauptet. Demokrit sagt: „Jede qualitative Bestimmtheit der Dinge sei nur eine Erscheinung für die Sinne; nur die durch Reflexion gewonnene Erkenntniß sei die echte, die blos durch Sinneswahrnehmung erlangte die unechte". Ist eine „Erscheinung" etwas Materielles? Und die nichtmaterielle Erscheinung gewährt nicht einmal die wahre Erkenntniß, täuscht, trügt vielmehr, bedarf der regulirenden Vernunft, grade wie bei Kant. Ein geistiger Akt, die Reflexion, ist vonnöthen, damit uns die Sinne nicht verrathen und verkaufen — was ja völlig transcendental ist!

*) Goethe's Werke, 1836, I. 460: An den Kanzler von Müller. Vergl. dazu „Sittlichkeit und Darwinismus" von B. Carneri, Wien 1871, S. 97—112, und die dort citirten Bücher: Wichmann: „über den Bau der einfachen Körper", Oldenburg 1864; Häckel „Generelle Morphologie", Berlin 1866 (I. 116).

Nur auf der engen Basis der Erfahrung, ohne alle „Hirngespinnste“ sog. „reiner Vernunft“, wollte Demokrit philosophiren, als echter Kantianer, 22 Jahrhunderte vor Kant. Auch der Unterschied, den kürzlich wieder Prof. Bergmann zwischen antiken „intellektuellen“ und modernen „sensualistischen Realisten“ machte, ist hinfällig; die moderne Naturwissenschaft traut ihren bloßen Sinnen so wenig wie Demokrit und Genossen; nur bewaffnet und verschärft sie ihre Sinne in ganz anderer Art als es die Alten vermochten, ehe sie zu reflektiren beginnt.

Auf was aber beruht nun diese Reflexion, dieser geistige Akt des Urtheilens und Schließens? Hängt dieser etwa in der Luft, ist er vielleicht unabhängig von der beseelten Materie, von der Gestaltungskraft des Stoffes? Dann wäre die Welt wiederum auseinandergerissen, die „Steigerung“ betriebe ihr eigenes Geschäft, unabhängig von der „Polarität“.

Die Gehirnanatomie sagt uns: „Das Erinnerungsvermögen ist eine fundamentale Eigenschaft der Gehirnzelle, deren molecularer Zustand durch den haftenden Reiz (wie etwa die moleculare Anordnung im Eisen durch Streichen mit dem Magnet) in eine andauernde Veränderung versetzt wird. Die Reichhaltigkeit dieses Weltbildes würde im menschlichen Gehirn am größten sein, weil die nahezu auf die Zahl von etwa einer Milliarde berechnete Menge von Nervenkörpern in dessen Rinde zweifellos von keinem Thiergehirne erreicht wird. Je größer aber diese Zahl, desto größer kann die Summe von nacheinander eingetretenen Erscheinungen sein, welche im Nebeneinander der Erinnerung das Gehirn erfüllen“.

Eine Milliarde von Vorstellungen macht aber noch kein räumlich-zeitliches und causales Weltbild aus. Von der Gehirnrinde, wird uns weiter gesagt, gehen strahlenartig Nervenfibern als Fühlfäden zu den Sinnesorganen, und Bewegungsnerven als Fangarme zur Muskulatur. Die Empfindungsfasern sind durch Nervenzellen mit Bewegungsfasern verbunden. Unterhalb des Marks, d. i. der Empfindungs- und Bewegungsfasern, umschließen die Hohlkugeln der Rinde noch graue Kernzellen; diese Zellen unterbrechen den Lauf der Fühlfäden und vermitteln eine Querleitung in die Muskulatur. So entstehen die Reflexbewegungen, deren Bewußtseinsfähigkeit uns „unbewußt“ bleibt. Jene Kernzellen sind aber wieder durch besondere Fühlfäden mit der Gehirnrinde verbunden, welche einen sechsten Sinn

constituiren, indem sie „Innervationsgefühle“ der Muskeln bewirken. Der Sitz dieses sechsten Sinnes ist der Stirnlappen der Gehirnrinde; von hier gehen wieder motorische Nervenfäden in denselben Muskel, und dadurch wird die frühere Reflexbewegung eine bewußte! Ein neuer äußerer Reiz ist nicht mehr nöthig; die Kraft des frühern Reizes ist sozusagen aufgespeichert, und wirkt scheinbar spontan.

Jetzt empfinden wir und reagiren, aber wir denken noch nicht; es fehlt der Schlußapparat.

„Das Mark der Halbkugeln besteht nicht blos aus zur Außenwelt herandringenden Projektions-Systemen, sondern auch aus bogenförmigen Bündeln von Fasern, welche näher und entfernter gelegene Rindengebiete (Zellenmassen) mit einander verbinden, beziehungsweise die ihnen innewohnenden Erinnerungsbilder mit einander nach einem alten technischen Ausdrucke der Psychologie associiren. Diese Bündel sollen daher Associations-Systeme der Hirnrinde heißen. Diese Associations-Systeme sind in den Halbkugeln überall verbreitet .... Aus einer vorhandenen Wahrnehmung wird eine nicht vorhandene erschlossen. Der Gehirnmechanismus vermag Schlußprocesse zu bilden. Die Gehirnhalbkugeln sind, indem von Stelle zu Stelle die Verknüpfung von verschieden weit auseinander liegenden Projektionsbündeln durch Associationsbögen sich in ihrem Baue erneuert, ein System allerorts wirksamer Schlußapparate“.

Diese Ausführungen sind einer kleinen, wahrhaft klassischen Schrift von Prof. Theodor Meynert zu Wien entlehnt*). Meynert ist Kantianer wie sein Lehrer Rokitansky, ein doppelter Beweis dafür, daß sich der wirklich Kantische Transcendentalismus vortrefflich mit der „empirischen Realität“ verträgt, und nicht die letztere zu Gunsten des erstern en bagatelle zu traktiren braucht.

Erwägt man diese Beschaffenheit des Menschenhirnes, sieht man, wie ein exakter und denkender Forscher die Correspondenz zwischen grauer Hirnrinde, Fühlfäden, Fangarmen, Innervationsfasern und Associationsbögen einerseits, und Empfindung, Vorstellung, Handlung, Bewußtsein und Ideen-Association andrerseits aufs Genaueste darlegt: so kommt man zu etwas mehr als zum Parallelismus zweier Welten, steht vielmehr plötzlich vor einer realen Basis des transcendentalen

*) „Zur Mechanik des Gehirnbaues“, von Prof. Theod. Meynert. Ein Vortrag, gehalten in der Naturforscher-Versammlung zu Wiesbaden. Wien, 1874, W. Braumüller.

Idealismus, welch' letzterer, als Princip der subjektiven Anschauung, dabei ganz ungeschmälert bleibt. Wenn wir gleich so empfinden, handeln und denken müssen, wie unser Gehirnbau es vorschreibt, so bleibt doch der Gränzbegriff des Ding an sich ganz unverrückt stehen.

Die erstaunliche, bewunderungswürdige Gestaltung des Gehirns hat sich wahrlich nicht für Nichts entwickelt; ein „Mächler" hätte sehr gut in irgend einem Ganglion der Biene oder Ameise oder im plattesten Vogelhirn den „Faust" und die „Kritik der reinen Vernunft" entstehen lassen können.

Meynert spricht folgenden inhaltsschweren Satz aus: „Alle wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ging aus der atomistischen Weltanschauung hervor. Indem wir aber die Materie unabweislich aus Atomen aufbauen müssen, entschwindet die Realität der Materie; denn, wie Mach (Professor in Prag) in seinen Vorlesungen über Psychophysik ausführt, am Atome haftet keinerlei sinnliche Eigenschaft; das einzelne Atom ist nicht leuchtend, schallend, hart oder ausgedehnt. Die atomistische Welt besteht demnach aus mathematischen Punkten, von welchen aus quantitativ bestimmbare Kräfte in unserm Bewußtsein Erscheinungen auslösen. Nur unter einer Form von Erscheinung geben uns die Atome eine reelle Wesenheit preis, das Bewußtsein nämlich, welches an die Erscheinung erregter Nervenzellen gebunden ist. Bewußtseinsfähigkeit muß im Wesen des Atoms schlummern, sonst könnte ein Complex von Atomen, unser Gehirn, nicht Bewußtsein haben. Eine atomistische Welt aus mathematischen Punkten gibt kein Weltbild, welches fertig in unser Bewußtsein eingeht, und überläßt es dem Bewußtsein andererseits vollkommen, Erscheinungen einer nur ihm anhaftenden Art aus der atomistischen Welt zu gestalten".

Da kommen wir, nur auf ganz anderm Wege, von der exakten Forschung aus, zu den subjektiven Anschauungsformen.

Nach Meynert irrt sowohl der Realismus, „welcher treuherzig annimmt, das Bild der Welt im Gehirne zeige ihm das Wesen der Welt, und das wahrnehmende Gehirn sei einfach ein Spiegel", als auch „die schulmäßig verbreitete Ansicht, daß nicht lediglich die Erinnerungsbilder der Wahrnehmungen das Material für das Vorstellungsleben bilden, sondern daß gleichsam Destillate jener Erinnerungen als abgezogene Schemata oder Begriffe im Gehirne gebildet und aufbewahrt würden". Das Letztere richtet sich gegen die „angebornen Ideen"

und die Kantischen Kategorien a priori. Sehr wahr ist die Bemerkung: „Der Begriff ist immer die Bezeichnung eines in der Vorstellung unmöglichen Dings; er wurzelt nicht in ihr, sondern in der Sprache als Wort". Aber gerade in der beständigen Begrifflichkeit oder Abstraktion der Sprache liegt die Möglichkeit einer stets rascheren Begriffsbildung aus Vorstellungen, die Gewöhnung an den kürzeren Proceß, der uns die Genesis des Begriffs aus der Vorstellung maskirt und die von uns vollzogenen Verallgemeinerungen als Realitäten hintäuscht. Wie denn auch Meynert weiterhin zugibt, daß „sich eine Fülle richtiger Verbindungen auf dem Wege der Sprache durch Mittheilung und Lehre von einem auf das andere Individuum verpflanzt", so daß das inductive Denken immer mehr durch das deductive verdrängt wird.

Dieselbe Remedur möchten wir gleich hier einer andern Auffassung Meynert's angedeihen lassen. Bei Gelegenheit des Raumbegriffes behauptet er, die Genesis des Raumbildes durch den Gehirnmechanismus werde durch die physiologische Auffassung nicht alterirt, nach welcher das Raumbild als erblich überkommene Anschauung in Beziehung zur Descendenzlehre gesetzt werde, weil ja dadurch diese Genesis nur auf den gleichen Gehirnmechanismus der Ascendenten übertragen würde. Auf den „gleichen"? möchten wir fragen, oder auf einen gleichartigen? Wenn sich nach der Descendenzlehre nur Gleiches aus Gleichem entwickelte, so wäre sie keine Descendenzlehre mehr; wir ständen noch immer beim Anfange, oder vielmehr der heutige Zustand der Lebewesen wäre der Anfang. Keinem Lebewesen bleibt das Erlernen der Handhabung des Gehirn- oder Nervenmechanismus erspart; durch Vererbung höher entwickelter Anlagen wird jenes Erlernen auch nicht überflüssig, nur fungirt der Mechanismus leichter, rascher, vollkommener.

Gehen wir nun zu den subjektiven Anschauungsformen, zu Raum und Zeit über, so erblicken wir in Meynert die vollkommene Identität zwischen transcendentalem Idealismus und physiologischem Realismus. Der Raum, sagt er, ist kein gegebenes Objekt (würde wohl genauer heißen: kein reales Verhältniß zwischen realen Objekten), sondern gestaltet sich in unserem Bewußtsein; sonst könnten wir nicht das Nichts als Raum wahrnehmen. Erheben wir uns als Luftschiffer über alle atmosphärischen Phänomene, so erblicken wir zwischen den Sternen immer noch Raum. „Es besteht also die Gehirnleistung, welche den

Raum schafft, nur in einem Ausmessen der Stellen auf unserer Netzhaut, welche die erregenden Lichtpunkte (Sterne) zwischen sich lassen".

Unsere Augenmuskeln bringen den gelben Fleck in die Richtung des deutlich zu sehenden Gegenstandes. Dieses Spiel der Augenmuskeln projicirt Innervationsgefühle auf die Hirnrinde. Netzhaut (Empfindung) und Innervation (Bewußtsein) sind associirt, durch Faserbögen verbunden; daher ein Schluß von Muskelgefühlen auf bestimmte Netzhautstellen. „Die räumliche Vorstellung ist nicht von einem Maße des Raumes zu trennen, die Abstufung der Maße liegt in der Abstufung der Innervationsgefühle, die Objekte der Messung sind aber die Netzhautstellen. Die für das Bewußtsein musivisch geordnete Netzhaut ist der Raum, die Raumbildung eine Leistung des Gehirnmechanismus, angeregt durch unter der Erscheinung leuchtender Punkte reizende Kräfte".

Natürlich sind die praktischen Schlüsse des Gehirns dem Ich nicht klar, obgleich sie aus einem bewußten tastenden Spiel der Augenmuskeln hervorgehen.

Von der Zeit ist es noch viel evidenter, daß sie nichts Wahrnehmbares, sondern nur ein Produkt des Gehirnmechanismus sein kann. Unser Hören wie unser Denken besteht aus einer Folge von Nervenerregungen. Wundt sagt daher so scharf als schön: „Denken und Zeit sind einerlei". In der Bewußtlosigkeit hört die Zeit auf; Niemand weiß selbst, wie lange seine Ohnmacht gedauert hat.

Wenn nun die Schlußapparate des Associations-Systemes im Gehirn alles Nebeneinander und alles Nacheinander der Vorstellung in Beziehung bringen, so entsteht Causalität als reine Gehirnthätigkeit. Also denken wir vermöge des Gehirnapparats ohne Weiteres logisch? Dann ist auch das Kind ein logischer Denker, wenn es den Mond ausblasen will wie ein Licht. Nein, sagt Meynert, die causalen Verbindungen im Gehirn verbürgen noch kein logisches Denken, „indem auch da die subjektiven Verbindungen hergestellt sind, wo ihnen gar kein Band der Dinge entspricht".

Ein Kantianer redet von einem „Bande der Dinge"! Es scheint, daß die Parallelen bereits mit Klammern an einander gebunden sind.

„Ein Impuls zur logischen Anordnung des Denkens wird eben nur herbeigeführt durch die Erfahrung, daß irgend welche subjektive Verbindungen mit einer Abhängigkeit der Dinge von

einander zusammenfallen". Die Dinge sind also von einander abhängig, stehen in einem Nexus, und möglicherweise ist dieser Nexus der Causalnexus. Die Causalität ist ja eine oder vielmehr die wesentliche Association oder Verbindung im Subjekte; wenn daher subjektive Verbindungen mit einem dinglichen Nexus zusammenfallen sollen, so wird sich die Verbindung der Causalität schwerlich diesem Schicksale entziehen. Die Erfahrung endlich soll den Impuls zur logischen Anordnung des Denkens geben — lesen wir richtig, die Erfahrung? Also das bescheidene A posteriori, statt des selbstgewissen hochfahrenden A priori! Und zwar nicht nur auf Grund der Descendenz, welche eben nichts Anderes ist als die ganze Erfahrung; sondern in jedem einzelnen Individuum, in jedem Kinde, dem das A priori durchaus nicht verbietet, den Mond auszublasen wie ein Licht, dem aber die aposteriore Erfahrung erst zu lehren hat, daß seine subjektiven Verbindungen keineswegs mit der Abhängigkeit der Dinge von einander zusammenfallen.

„Doch tritt als ordnendes Moment die Verschiedenartigkeit der Intensität auf, welche den entstandenen Verbindungen (zwischen Ding und Ding) anhaftet. Sie dauern im Gedächtniß nicht durch einmaliges Vorkommen fort, sondern werden wesentlich durch wiederholtes Auftreten befestigt". Die Erfahrung der Concordanz muß oft erfahren werden; je öfter, desto höher steigt unsere Gewißheit.

„Zufällig herbeigeführtes Nebeneinander oder Nacheinander von Dingen wiederholt sich nicht, und die so geschaffenen Verbindungen verlöschen wieder im Gehirn. Da wo sich das subjektive Band der Causalität mit einem gesetzmäßigen Bande der Dinge deckt, wird die Verbindung durch Wiederholung ihres äußeren Auftretens auch im Gehirn bleibend; die den Schlußvorgang (Vorgang des Schließens) bildenden Vorgänge erlangen die zur späteren öfteren Reproduktion nöthige Intensität". Das Denken, so subjektiv es sei, bildet sich an den Dingen, und erst wenn die Dinge das Denken decken: — erst dann ist das Denken logisch, wirkliches Denken, keine Kinderei mehr. Ich kann mit dem besten Willen keine Gedanken aus mir herausspinnen, ohne daß Ich thatsächliche Verhältnisse in mich hineingesponnen hätte. Wir wissen noch immer nicht, was das Ding an sich ist; aber es läuft uns nicht nur parallel, es ist uns auch congruent; die Ideen unseres Kopfes sind nur dann in Ordnung, wenn sie von den Dingen gedeckt werden.

So commentirt die denkende Naturwissenschaft den transcendentalen Idealismus, und Professor Meynert schließt also: „Je tiefer die Herrschaft der naturwissenschaftlichen Wahrheit mit dem menschlichen Leben verwächst, desto größer wird die Unfreiheit des Menschen — nicht fortzuschreiten".

Nein, ich kann keine Gedanken aus mir herausspinnen, es sei denn, daß ich thatsächliche Verhältnisse in mich hineingesponnen hätte. Keine Philosophie in der Geschichte hat auf etwas Anderem gefußt, als auf der Menge und Bedeutsamkeit erkannter Thatsachen. Aristoteles schließt die Wissenschaft und die Philosophie des klassischen Alterthums ab. Im Mittelalter war die Philosophie des Aristoteles noch bruchstückweise vorhanden; seine Wissenschaft aber, oder besser sein wissenschaftliches Bewußtsein, war im Meere der Völkerwanderung ertrunken. Die Scholastiker in England, Frankreich und Deutschland brachten es daher nur zu Spitzfindigkeiten und einer mysteriösen, auf Nichts beruhenden Metaphysik. Es fehlte ihnen der Grund und Boden. Die spanischen Berber und Juden philosophirten unendlich besser, weil sie unvergleichlich mehr von der Natur der Dinge wußten. Hören wir Maudsley über solches apriorische Denken der Scholastiker*). „Feines Denken vertrat ihnen die Stelle des Wissens; sie kamen nicht dazu, die Erscheinungen der natürlichen Welt beobachtend aufzunehmen und deren Gesetzen nachzuspüren; sondern mit Emsigkeit erwarteten sie Orakelsprüche aus ihrem eigenen Innern. Die Philosophie war daher nicht viel mehr als eine zusammengestoppelte nichtssagende Terminologie, verbunden mit metaphysischen Subtilitäten".

Maudsley folgert, seinem speciellen Zwecke gemäß, aus solcher Unphilosophie die Unmöglichkeit einer rationellen Theorie des Irrsinns. Für die Scholastiker war beim Irrsinn entweder Gott oder Teufel im Spiele, und nach dieser „Thatsache ihres Bewußtseins" radotirten sie über Säfteverstimmung, die durch allerhand Tränklein beseitigt werden müßte. Die grausame Behandlung der Irren war die praktische Folge jener profunden Theologie, und selbst als Niemand mehr an das Dogma vom Besessensein glaubte, besserte sich die Therapeutik im

*) „Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken", von Dr. Henry Maudsley, Professor am University College zu London (Internationale wissenschaftliche Bibliothek, XI. Bd.) Leipzig, Brockhaus, 1875.

Wesentlichen nicht; denn an die Stelle der Theologie war ihre Erbin, die Metaphysik getreten. „Theologie und Metaphysik verfolgten das nämliche Interesse, und es konnte daher nicht fehlen, daß beide sich eng verbündeten, ihr Monopol festzuhalten, und dem weitern Fortschreiten der Inductionsmethode sich entgegenzustemmen. Beide setzten über das Wesen des Menschengeistes und seine Beziehung zum Leibe Vorstellungen in Umlauf, die schlechterdings nicht gestatteten, jenem Verhältnisse auf physischem Wege nachzuspüren, wenn man sich nicht der Kirchenschändung schuldig machen wollte. Vorauszusetzen, daß man durch die niedern Pforten der leiblichen Verrichtungen in das innerste Heiligthum der Natur einzudringen im Stande sei, wäre doch nur eine unstatthafte und unheilige Ueberhebung des Fleisches, jener ganz und gar unreinen, vergänglichen, der Erde entstammten Hälfte; wäre doch nur eine grobe Erniedrigung des Geistes, jener andern unvergänglichen, dem Himmel entsprungenen und der himmlischen Unsterblichkeit theilhaftigen Hälfte. . . . So viel steht fest, daß wenige Irrlehren hinsichtlich ihrer schädlichen Wirkungen jener theologischen Auffassung der wechselseitigen Beziehungen zwischen Geist und Körper den Rang ablaufen."

Jener englische Lord Oberrichter, der die Entscheidung über den Irrsinn criminell Angeklagter den Moralphilosophen überweisen wollte, vertrat würdig die Erbin der Theologie, die Metaphysik. Die nachkantische Metaphysik, welche die Beobachtungswissenschaft so tief unter die metaphysische Erkenntniß stellt, mag sich in Folgendem spiegeln: „Als die Forschung endlich von der bloßen Wortklauberei sich freimachte und der Beobachtung der Geistesphänomene sich zuwandte, da wurde eine ganz einseitige Methode herrschend, nämlich das ausschließliche Hineinschauen in das eigene geistige Leben, wobei Jeglicher nur den eigenen Geist anschaute und philosophisch verkündete, was er dabei beobachtet zu haben glaubte: die extreme Beobachtung des Geistes in diesen mannigfaltigen Aeußerungen, die Erforschung der leiblichen Bedingungen für alle geistigen Thätigkeiten wurden dabei vollständig außer Acht gelassen. Alles Wissen über des Geistes Wirken wurde somit aus dem Selbstbewußtsein geschöpft, und die aus Selbstbeobachtung hervorgehenden Ansichten auf den Geisteszustand der Irren übertragen". Das autonome Denken dekretirte von Oben herab, was das Ding sein müsse, gänzlich vergessend, daß es selbst erst durch Correlation mit den Dingen zu etwas werden könne.

Wie grundverderblich solcher Dualismus auf das Urtheil über Geisteskranke wirkt, darauf stößt der denkende Psychiater auf Tritt und Schritt, und angesichts der bekannten Theorie von einzelnen Wahnvorstellungen ruft Maudsley aus: „Der Mensch soll als Doppelwesen, als gesundes Individuum, und als Irrsinniger angesehen werden, und je nachdem er in der einen oder andern Eigenschaft handelt, ist er als Verbrecher zu verurtheilen oder als Irrsinniger freizusprechen. Also gestaltet sich das Kriterium der Zurechnungsfähigkeit bei metaphysischer Untersuchung des Irrsinns, und ihm spenden Jene Beifall, die mit dem großen Kant die Ansicht theilen, den Philosophen, die ja den menschlichen Geist zu ihrem besondern Studium machen, müsse überall die Entscheidung der Frage überlassen bleiben, und nicht den Aerzten, die sich praktisch mit der Krankheit vertraut machen“ *).

Der Pathologe erklärt sich sehr leicht jene letzte Stufe des Geistesverfalls, wo der Irre sich für „Niemand“ ausgibt oder jegliches Ich-Bewußtsein verloren hat. Was aber vermag der spekulative Psychologe zu sagen? „Dem Geiste, auch wenn er im beschädigten Gehirn nur schwach hervorschimmert, kann doch das Bewußtsein des persönlichen Ich nicht abhanden kommen, — der Geist kann nicht darüber in Ungewißheit sein, wessen Geist er ist. Dem Physiologen bedeutet das einheitliche Ich nichts Anderes als die volle harmonische Wirkung der verschiedenen Theile, welche die organische Grundlage des Geistes bilden, und ihn kann es nicht befremden, daß die Harmonie der Geistesthätigkeit gestört und das Ich-Bewußtsein verdrängt ist, sobald die Centren des Denkens und die Assimilationspfade durch die vernichtende Macht des Geistesverfalls der Zerstörung verfallen sind“.

Und wie dann, wenn der Irrsinn selbst nichts weiter wäre, als die Disharmonie zwischen Denken und Ding, als der praktisch gewordene und vertiefte Riß zwischen Subjekt und Objekt, als die Anfertigung des metaphysischen Receptes für den allgemeinen Gebrauch! „Natürlich muß Jeder, bewußt oder unbewußt, das Walten natürlicher Gesetze in seinem Innern anerkennen; sie treten ihm, wenn er sie auch nicht zu erforschen im Stande ist, in seinem Denken, Fühlen und Handeln entgegen, und es kommen gewisse rohe empirische Regeln zum Durchbruche, die ihm als Leitstern dienen. Zum Unglück aber

*) Wir citiren bis zu Ende, des sachlichen Inhalts wegen; Kant selbst hat sich doch stark und gründlich genug gegen die „rationale Psychologie“, gegen das autonome Ich ausgesprochen.

fällt er leicht darauf, eine unmittelbare natürliche Einwirkung anzunehmen, so daß er dann in seiner Hülflosigkeit niedergeschmettert zu Boden liegt, statt ehrerbietig zu forschen und dem hierdurch erlangten Wissen mit Umsicht nachzukommen. Ist denn der Unterschied so groß zwischen dem Wilden, der sich zu Grunde richtet, weil er das Gesetz der Gravitation nicht kennt, und dem civilisirten Europäer, der verrückt wird, weil die Gesetze seines eigenen Selbst und die Gesetze, denen die umgebenden Dinge und Menschen folgen, ihm nicht bekannt sind? Irrsinnigkeit ist blos ein Mißklang in der Welt, der dadurch entsteht, daß zwischen jener individuellen menschlichen Natur und der umgebenden Natur, der dieses Individuum als Theil angehört, die Harmonie fehlt. Man darf sich vielleicht darüber wundern, daß der Irren nicht mehr auf der Erde sind, wenn man bedenkt, in welch' complicirten Verhältnissen zu leben die Menschen sich veranlaßt finden, wie sehr sie von ihren blos empirischen Instinkten abhängig sind, und wie wenig sie noch dafür gethan haben, die Natur in sich und eben so sich selbst in der Natur zu erkennen".

Also nur vorwärts im empirischen Erkennen, der Geist und das Ich werden dabei nicht zu Schaden kommen. „Wie wir durch's Spectroskop Entdeckungen gemacht haben, die vor Erfindung dieses Instruments ganz und gar außer unserm Gesichtskreise lagen, oder wie wir durch's Teleskop Sterne aufgefunden haben, die ohne dasselbe durchaus verborgen geblieben sein würden: so wird die Zeit kommen, wo die unmerklichen Bewegungen der Molecüle mittels verbesserter Instrumente der Wahrnehmung in gleicher Weise zugänglich werden wie die Bewegungen der Himmelskörper, so daß unsere Nachkommen dann auch die physischen Ursachen werden ermitteln können, welche bei den functionellen Störungen, wie wir sie jetzt nennen, wirksam sind". Daß diese Molecularbewegungen nur den zehnmillionten Theil von der Fortpflanzungs-Geschwindigkeit des Lichtes in Anspruch nehmen, wissen wir schon heute.

Unsere sinnlichen Wahrnehmungen beruhen auf innerlichen centralen Empfindungen; folglich ist unsere Wahrnehmung im eminenten Sinne subjektiv: das versteht sich für die neuere Physiologie von selbst.

Wie kommt es dann aber, so fragt Professor Bernstein in Halle*), daß wir diese inneren Empfindungen nach Außen verlegen? Der starre Idealismus antwortet mit der Form der Anschauung, wie der starre Nativismus mit: Wir sind so organisirt. Bernstein dagegen erwidert: Wir lernen von der Geburt an durch Erfahrung unsere Sinnesempfindungen deuten. Tausendfältige Experimente mit Auge, Ohr und Gliedmaßen bringen uns zu der Einsicht, daß der Gegenstand unserer Empfindung, d. h. ihre Endursache, sich außer uns befindet. „Das neugeborne Kind hat sicherlich Sinnesempfindungen. Das Licht, welches in das Auge einfällt, wirkt unstreitig auf das Gehirn ein, denn die Pupille zieht sich unter dem Lichteinfluß zusammen; ein Vorgang, der ohne Betheiligung des Sehnerven-Centrums im Gehirn nicht zu Stande kommen kann. Aber die Empfindung ist nur eine innerliche, etwa wie das Gefühl der Sättigung oder des Hungers; sie wird sicherlich noch nicht nach Außen hin verlegt. Zwar beobachtet man, daß ein Kind allmählich anfängt, durch Bewegungen des Auges und des Kopfes die Gegenstände zu fixiren, d. h. das Auge in eine solche Lage zu bringen, daß das Bild des Gegenstandes auf die Stelle des deutlichsten Sehens im Centrum der Netzhaut fällt. Doch braucht in dieser Zeit der Entwicklung eine Verlegung des Gesehenen nach Außen noch nicht angenommen zu werden. Das Fixiren geschieht auch nicht plötzlich, es entwickelt sich allmählich aus einem unsteten Triebe zur Bewegung der Augen, der vielleicht durch den Lichtreiz erzeugt wird; und wenn hierbei zufällig die Stelle des deutlichen Sehens auf einen Gegenstand fällt, welcher durch Helligkeit, Farbe oder Bewegung die Aufmerksamkeit erregt, so wird durch Wiederholung dieses Vorgangs das Kind allmählich durch Erfahrung lernen, die zweckmäßige Bewegung willkürlich auszuführen". Das Kind lernt also sehen, und zwar mit einem vor-bereiteten Apparat.

Sehen aber ist nur specialisirtes Tasten, Tasten auf Entfernung. Wie das Tasten sich zum Sehen entwickelt hat, so entwickelt es auch das Sehen. „Nun gehört zu den ersten Gegenständen, die zugleich gesehen (und getastet) werden, die Hand, das wichtigste Tastorgan; und da diese die Fähigkeit hat, viele Bewegungen im Raume auszuführen, so wird das Auge sehr bald die sich bewegende und tastende

*) „Die fünf Sinne des Menschen" von Jul. Bernstein (Internationale wissenschaftliche Bibliothek, XII. Bd.), Leipzig, Brockhaus, 1875.

Hand sehen. . . . Während die Hand einen Gegenstand berührt, sieht das Auge nicht nur diesen, sondern auch die Hand selbst; während die Hand eine Bewegung macht, wird zu gleicher Zeit das innere Gefühl der Muskelbewegung, die entstehende Tastempfindung, und mit dem Auge die sichtbare Bewegung der Hand und auch des Gegenstandes wahrgenommen".

Jetzt entsteht der Eindruck, das doppelt Empfundene möge sich wohl auf einen Gegenstand der Außenwelt beziehen. Dieser Schluß wird durch einen besonderen Nervenapparat vom Muskelnerv zur Gehirnrinde übermittelt; „er besteht darin, daß wenn die zwei Empfindungen, die Tast- und Gesichtsempfindung, immer gleichzeitig eintreffen, sie auch eine und dieselbe Ursache haben müssen, daß also der gesehene und getastete Gegenstand einer und derselbe sei".

Zu diesem logischen Schluß gesellt sich ein zweiter, freilich ganz unbewußter; die beiden gleichzeitigen Empfindungen sind von ungleicher Qualität, da sie in verschiedenen Gehirncentren vor sich gehen. Wäre nun die Ursache beider eine innere, so müßte die Empfindung eine doppelte, verschiedene sein. Sie ist aber bekanntlich eine einfache, wird nur als einfache percipirt: folglich liegt die Endursache nicht drinnen in den gesonderten Nervencentren, sondern draußen, in der Welt.

Wenn wir a priori anschauten und empfänden, warum haben wir nicht gleich das Bewußtsein, daß alle Anschauungen und Empfindungen central sind und sein müssen. Wir legen aber hartnäckig alle Eindrücke in die Endorgane der Sinne, das Tasten in die Fingerspitzen, das Riechen in die Nasenlöcher, das Schmecken in Zunge und Gaumen, das Hören in die Ohrmuschel, das Sehen ganz besonders in die Netzhaut. Wir empfinden, wie man sagt, stets excentrisch. Das ist doch nicht anders erklärlich als durch die Erfahrung, daß die Empfindung durch Berührung einer gewissen Stelle des Körpers hervorgerufen wird, und daß wir, echt experimentell, die Leiter mit den Centren zu denen geleitet wird, verwechseln.

Auch das einfache Sehen mit zwei Augen erklärt Bernstein aus der Erfahrung (Angewöhnung), während die dogmatischen Idealisten hier gewöhnlich einen Freudenschuß zu Ehren des A priori abfeuern.

Wie der Tastsinn durch Uebung ein Virtuose wird, davon zeugen die Weber'schen Experimente sehr laut, und gewiß ist, „daß die kleinste wahrnehmbare Distanz auf einer Hautstelle sich durch fort-

gesetzte Uebung nicht unerheblich verkleinert", mit andern Worten die „Empfindungskreise" (angeborene Receptakel a priori) immer kleiner werden können. Blinde, die sich durch Tasten helfen müssen, bekommen stets kleinere Empfindungskreise, d. h. sie bilden sich rückwärts zum primitiven Tastsinn, zum allgemeinen Sinne hin aus.

Vereinigt man zwei Spectralfarben auf einer Linse, so erhält man die vollkommenste Farbenmischung. Diesen Proceß kann man wohl einen objektiven nennen. Ganz dasselbe Resultat aber erzielt man, wenn man dieselben Farben in einem Kreisel anbringt, der sie jetzt nach einander auf die Netzhaut wirft. Die letztere, subjektive Methode deckt sich also vollkommen mit der erstern, objektiven. Unsere Netzhaut steht also in einer unleugbaren Concordanz mit den farbengebenden Dingen.

Ja es gibt Fälle, wo wir erst vom Objekt auf langem Umwege zum Subjekt gekommen sind, wo wir in der Kenntniß des Objekts diejenige des Subjekts anticipirten.

Die physikalische Akustik ist älter als die physiologische Kenntniß des Hörapparates. Die Undulationstheorie des Lichtes stand fest, ehe man Näheres von der Netzhaut und dem Nervenproceß wußte. Obendrein aber war diese Anticipation der Objekts-Erkenntniß nothwendig, um uns auf die physiologische Bahn zu bringen. Was aber zeigte sich am Schluß? Man erfand im Laufe der Jahrhunderte mühsam Apparate und Vorrichtungen, die in unendlich größerer Vollkommenheit in den Sinnesorganen längst vorhanden waren (Bernstein, S. 159). Man fand erst zuletzt, was das stolze Ich-Bewußtsein hätte voraussagen sollen, daß nach Goethe's Ausdruck der Mensch selbst der vollkommenste physikalische Apparat ist.

Glorreich ist durch Helmholtz die prästabilirte Harmonie zwischen Ton und Ohr nachgewiesen worden. Wir haben nämlich im Ohr mitschwingende Organe, die denselben Schwingungsgesetzen unterworfen sind, wie die elastischen Körper in der Natur. Hören wir eine Oktav in der Musik, so schwingen zwei Corti'sche Organe ebenfalls im Verhältniß von 1:2. Das Eine ist so subjektiv, könnte Einer sagen, wie das Andere; wir hören ja nur deshalb die angeblich objektive Oktav, weil wir selbst subjektiv auf die Oktav als eine der Hörformen gestimmt sind. Leider kommt da aber ein zweiter Sinn, der den Gehörsinn sammt dessen Subjektivität controllirt, nämlich der Tast- oder hier Maßsinn. Die Messung der Saitenlänge auf dem Monochord

ergibt genau dasselbe Resultat wie der Gehörsinn, und wenn man sich darin übte, müßte man Musik an räumlichen Ausdehnungen fühlen lernen, gerade wie der Blinde Worte in erhabener Schrift fühlt. Hier wiederholt sich auf höherer Stufe die Controlle des einen Sinnes durch den andern, die wir beim Tasten und Sehen früher erwähnten. Und auch hier kann man sagen, die gemessene und gefühlte halbe Saitenlänge gibt kein qualitativ anders geartetes Resultat (wenigstens für den Musiker nicht), als die gehörte Schwingung derselben halben Saite. Ein noch viel zwingenderer Beweis dafür, daß die Endursache nicht drinnen, sondern draußen ist; mit andern Worten, daß das Innere eben so wenig ohne das Aeußere vorhanden wäre, als das Aeußere ohne das Innere.

Helmholtz hat noch einen letzten frappanten Beweis von der Objektivität der Töne geliefert. Er weist nämlich einen Summationston nach, d. h. einen Ton, der aus der Summe der Schwingungen zweier Töne entsteht, analog der erwähnten Mischfarbe. Wenn eingeworfen wird, die zwei Töne seien in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden, so wendet Helmholtz einfach seine Resonatoren an, wo dann die beiden Töne herausgehört werden. Sie sind also wirklich vorhanden und entstehen nicht etwa erst im Ohre.

Verallgemeinern wir solche Fälle, so gelangen wir zu einem Resultat, mit dem wir auch hätten beginnen können, und von dem in der That eine höchst respektable Klasse von Menschen beständig stillschweigend ausgeht. Der unwiderleglichste Beweis für die Objektivität der Welt liegt in der Anfertigung und Präcision der optischen, akustischen 2c. Instrumente, bis zum rohesten mechanischen Hebel herab. Alle Instrumente ohne Unterschied sind Anwendungen von Gedanken über die Dinge auf die Dinge selbst, mit der Anfrage an die letztern: ob sie unsere Gedanken über sie acceptiren? Die Antwort der Dinge kann thatsächlich nur Ja oder Nein sein. Wenn Ja — so pariren die Dinge; wenn Nein — so versagen sie ihren Dienst.

Nun nehme man die großen Untersuchungen von Helmholtz, die scharfsinnigen Experimente von E. H. Weber, oder Lommel's Lehre vom Lichte, Bernsteins Buch von den fünf Sinnen, wende die dort gebrauchten Apparate an, und frage sich, ob die Dinge pariren? Sie pariren so wunderbar, arbeiten so akkurat, daß unsere angebornen Anschauungsformen als rohe Gesellen erscheinen, die nur der massivsten Eindrücke fähig sind. Die Dinge selbst müssen sich uns erst offen-

baren, erst unsere Sinneswerkzeuge potenziren; das Instrument, der Apparat, sind ja nur Combinationen von Dingtheilen, Verräther am eigensten Geheimniß der Dinge. Wären die Dinge so eigensinnig verschlossen, wie man zu sagen liebt, wahrlich, sie müßten ausrufen: On n'est jamais trahi que par les siens!

Daß die Dinge diese Selbstverrätherei treiben, das freilich ist unsere subjektive menschliche That, die That unserer Assimilations-Bögen, unseres Schlußapparates, die Erfüllung unseres sehnsüchtigen Willens, nicht allein sein zu wollen, vielmehr mit den Dingen im intimsten Verkehre zu leben, in ihrer Erkenntniß Freude und Genuß zu haben. Kein Jahrhundert aber kann sich rühmen, die Dinge so wirkungsvoll mit dem aus ihnen selbst geschmiedeten Schlüssel eröffnet zu haben, wie das unsrige.

Wie auch das Einzelwesen durch die Descendenz und Vererbung zur Empfänglichkeit für Eindrücke, zur Aufbewahrung derselben, zur Leitung der Muskelnerven, zur Fertigkeit in der Bewegung der Muskeln prädisponirt sei, immer wird es seinen eigenen vollständigen Lerncursus durchzumachen haben, immer wird er sich den Eindrücken zu adaptiren, immer den Ausdruck zweckmäßig zu gestalten allmählich lernen müssen. Das elementarische Wesen wird durch wiederholte körperliche Stöße zur Vorsicht gewitzigt; der Künstler sammelt eine Masse kleiner Einzeleindrücke und baut daraus ein großes neues Ganze. Erinnerung war in beiden Fällen am Werke, reproduktive Einbildungskraft.

Der Raum ist das Produkt des Tastsinns, und wenn sich das Lichtorgan differenzirt hat, so geben die Fäserchen der Netzhaut das Maß des Raumes. Das Intervall zwischen zwei Eindrücken oder Wahrnehmungen ist die Zeit: Zeit ist Zahl und Zahl ist Zeit.

Wie steht es mit der Causalität, dem angebornen Gesetz der Ursächlichkeit, die so absolut subjektiv, ja nach Hume bloße Angewöhnung sein soll? Wir haben bereits gesehen, daß unser psychologisches Denken nicht hinreicht, um die Welt zu verstehen, daß wir von den Dingen, von ihrem objektiven Nexus zulernen müssen, um uns zu Logikern auszubilden. Sonst blasen wir das Mondlicht aus wie ein Kerzenlicht.

Schon darin liegt die Nothwendigkeit und die Existenz der Außen-

welt. Ganz besonders hübsch finde ich diesen Beweis von der Wirklichkeit der Außenwelt aus dem Gesetze der Causalität geführt von Prof. Christian Wiener zu Karlsruhe, in Virchow's und Holtzendorff's Sammlung*).

Das Gesetz der Ursächlichkeit wird unzählige Male von den Sinneseindrücken constatirt: Man entziehe einem Körper seine Stütze — er fällt; das Thermometer sinkt unter Null — es entsteht Eis ꝛc. Aber es gibt Fälle, wo uns der Sinneseindruck im Stiche läßt. Wir öffnen oder schließen durch die Augenmuskeln das Lichtorgan, können daher Eindrücke im Raum empfinden oder abhalten. Wir öffnen, und haben eine gewisse Empfindung; wir öffnen unter subjektiv ganz gleichen Umständen die Augen wieder, und derselbe Eindruck entsteht nicht wieder. Entweder gilt also das Gesetz der Ursächlichkeit nicht, oder es hängt nicht blos von der Gleichheit der subjektiven Umstände ab. Bei uns war in obigem Versuche Alles gleich, zum andern wie zum ersten Male; in uns liegt also die Ungleichheit des Resultats nicht. Wo denn? Wer füllt die Lücke aus?

Wir wandeln auf einer Wiese, es schlägt 6 Uhr Morgens: die Sonne geht auf. Am folgenden Tage wiederholen wir unsern Gang, es schlägt 6 Uhr: keine Sonne. Die Uhr zeigt 2 Minuten über 6, die Sonne zeigt sich. Noch einen Tag weiter: die Sonne geht um 6 Uhr 4 Minuten auf. Vom Individuum ist das Alles unabhängig; es kann sogar geschlafen haben, die Sonne kümmert sich nicht darum. Ohne die Existenz einer objektiven Welt läßt sich folglich das Gesetz der Ursächlichkeit gar nicht halten; wenn es bestehen soll, so müssen wir eine gesetzmäßige Welt annehmen.

Das Gesetz der Ursächlichkeit besteht aber unerschüttert und hat sich der aufrichtigen Forschung noch niemals entzogen. Die Menschheit (nach Abzug der Metaphysiker) hat es sogar immer draußen gesucht und gefunden, wie denn seine Anwendung auf den inneren Menschen unsäglich schwieriger ist als auf die Außendinge. Es geht hier wieder wie bei den optischen Instrumenten, die fix und fertig dastanden, ehe das vollkommenste Instrument, das Auge, erkannt wurde.

Die Causalität muß erst verallgemeinert werden, ehe man sie

*) „Die ersten Sätze der Erkenntniß, insbesondere das Gesetz der Ursächlichkeit und die Ursächlichkeit der Außenwelt“ (Berlin, 1874). Die kleine Schrift bietet in diesem Punkte eine wesentliche Ergänzung zu desselben Verfassers „Grundzügen der Weltordnung“ (Leipzig, 1863).

auf den menschlichen Gedanken anwenden kann. Durch diese Verallgemeinerung kürzen wir den langwierigen Weg der Induction ab (Bacon's „abgekürzte Instanzen“). Eine einzige Beobachtung wird zur allgemeinen Wahrheit. „Hat Jemand einmal mit einem Glasprisma das Sonnenspectrum mit seinen Fraunhofer'schen schwarzen Linien beobachtet, so ist er gewiß, daß unter gleichen Umständen stets dieselbe Erscheinung wiederkehrt. Das Gesetz der Ursächlichkeit prägt jedem Fall der Anwendung seine Sicherheit auf“.

Dies führt uns auf einen Virtuosen des Experiments, der zugleich ein Denker war, auf die gesuchte Verbindung von echter Naturforschung und dinglichem Denken.

Kann der Naturforscher auch Denker im eminenten Sinne sein, und umgekehrt, ist ein Kopf, der dem Allgemeinen der Dinge zugänglich ist, zugleich fähig, die Einzelheit scharf zu untersuchen und gerade an ihr den Gedanken zu bewähren? Man kann sich hier auf drei verschiedene Antworten gefaßt machen. Einmal: Nein, denn die beiderseitigen Funktionen gehen diametral auseinander; wer dem Allgemeinen nachgeht, der streift nur das Einzelne; wer beim Einzelnen Halt macht, der kommt gar nicht bis zum Allgemeinen. Anders ausgedrückt: der realistische Kopf hat kein Verständniß für die Idee; wer mit geistigem Auge die Idee erschaut, dem verschweben die Einzelheiten, die für ihn „zufälligen“ wirklichen Dinge.

Zum Andern. Im orthodoxen Lager der beobachtenden Erfahrung heißt es: Das Naturerkennen ist alles Erkennen, über dieses hinaus gibt es nur Phantasmata, Hallucinationen, subjektive Einbildungen. Wo der reale Boden aufhört, da kann auch der „Geist“ seinen Fuß nicht mehr aufsetzen, der archimedische Punkt fehlt. Also die Naturwissenschaft ist alle Philosophie.

Endlich drittens. Besonders in der jüngsten Zeit hört man das absolute Gegentheil von Nr. 2 sehr stark betonen: das eigentliche Erkennen hat mit der äußern Realität gar nichts zu schaffen, denn diese Realität ist nur eine höchst relative und unsichere; erkennen kann der Mensch nur sich selbst, sein eigenes Inneres, die sogenannten „Thatsachen des Bewußtseins“. So wenig daher die Resultate der Beobachtung der Dinge zur eigentlichen Erkenntniß führen, so wenig ist die Erkenntniß dazu angethan, uns Aufschluß über die Dinge zu gewähren.

Denker und Naturforscher gehen sich einander nichts an, kein Steg führt herüber oder hinüber.

Der beste Gegenbeweis zur ersten Antwort ist jede künstlerische Begabung, besonders wenn sie sich bis zum Bewußtsein steigert. Jeder echte Künstler ist ein Realist, der im Realen die Idee erschaut, ob ihm dieser Proceß gegenwärtig sei oder nicht. Wem die Wirklichkeit der Dinge nicht von Ideen durchleuchtet erscheint, der mag ein genialer Tendenzbär sein; ein Genius, ein Künstler ist er nimmer. Goethe war ein künstlerischer Genius, und zwar ein solcher, der sein innerstes Wesen auch wissenschaftlich zu bekunden wußte, wobei man also die Ausrede des „unmittelbaren Schöpfungsdranges" nicht mehr hat. Und hoffentlich macht das keinen Unterschied, daß er die „Idee" mit anderen Namen belegte und zum Beispiel „Urphänomen" sagte. Seine „Urpflanze" war doch die „Idee der Pflanze"; sein „glücklich geborstener Schafschädel" beruhte auf der „Idee" der Wirbelknochen; seine „Idee" der Farbe war Licht auf Dunkel.

Die zweite Antwort erledigt sich einfach dadurch, daß man den Naturforscher nach der Begründung des Schönen, Guten und Wahren fragt, daß man ihm den Staat und die Geschichte als Probleme hinhält. Wenn er darauf erwidert: ohne das Substrat des anatomisch-physiologischen Menschen sei weder eine Moral, noch eine Logik, noch eine Aesthetik, weder die Politik noch die Geschichte möglich, so hat er allerdings recht; aber das ist doch noch lange keine Begründung jener Disciplinen; Möglichkeit ist doch noch kein zureichender Grund, am wenigsten eine Entwicklung.

Die Erkenntniß-Theoretiker endlich sollten doch ihren Grund- und Eckstein nicht vergessen, nämlich Kant, der die realen Wissenschaften ebenso beherrschte wie die Welt der idealistischen Anschauung. Kant war ja Mathematiker, Physiker, Kosmologe allerersten Ranges, ehe er seine drei Kritiken schrieb; und wir wüßten nicht, daß er in den Achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts seine früheren Arbeiten und Leistungen widerrufen oder nur geringgeschätzt hätte. Der Idealist und der Naturalist müssen sich also wohl in ihm recht gut vertragen haben, weit besser, als in seinen hyperidealistischen Nachfolgern.

Nun mag es sein, daß die beiden Richtungen des Menschengeistes in der weitaus größten Anzahl selbst befähigter Menschen in sehr ungleichem Verhältniß zu einander stehen; daß die Idealisten de préférence in absteigendem Maße, bis zu einem Minimum herab, realistisch

angethan sind, daß umgekehrt der Realismus eine Reihe von Köpfen zählt, in welchen der Idealismus bis auf eine letzte Spur verschwindet. Aber ganz ohne beide Elemente ist Keiner, und die absolute Unvereinbarkeit dieser Elemente zu behaupten, ist radikal falsch.

Die wahren und bedeutenden Naturforscher tragen sämmtlich ein gut Stück Denkerthums in sich, und die echten Denker verstehen sich vortrefflich auf die Erscheinungswelt. Kann man etwas Vortrefflicheres hören, als die folgenden Sätze des Aristoteles: „Der Weg der Philosophie ist der aller anderen Wissenschaften; man muß zuerst die Thatsachen sammeln und die Dinge kennen lernen, an denen sich die Thatsachen ereignen; nicht die Masse der Thatsachen auf einmal, sondern eine jede einzelne für sich soll man zuerst betrachten und daran die Schlüsse knüpfen; haben wir die Thatsachen, so ist es nachher unsere Sache, ihre Verbindung herzustellen. — Diese Thatsachen werden durch Sinneswahrnehmungen erworben; wenn diese unvollständig sind, so wird es auch die darauf gebaute Erkenntniß sein. — Wir können keine allgemeinen theoretischen Sätze außer durch Induction haben, und Inductionen können wir nur durch Sinneswahrnehmungen machen, denn diese haben es mit dem Einzelnen zu thun".

Umgekehrt sagt uns ein Naturforscher der jüngsten Zeit, daß die Sinneswahrnehmung und die darauf gebaute Induction ohne die Thätigkeit des Verstandes, ja ohne apriorisches Denken gar nicht möglich sei. Dieser Naturforscher ist Justus Liebig, der sich noch nach seinem Tode als Mann des scharfen Gedankens, als wahrhafter Idealist bekundet. In seinen gesammelten „Reden und Abhandlungen"*) weht neben einer schneidigen Logik hin und wieder eine fast Goethe'sche Unmittelbarkeit des Ausdrucks, welche den Gedanken in realistischer Form, das Phänomen als Kategorie darzustellen versteht. Es tritt uns da ein Mann entgegen, dessen Lehrmeinungen selbst für den Augenblick gleichgültig werden, dessen Irrthümer vor der großen Ganzheit des denkenden Forschers verschwinden, ja der uns gegen seine eigenen Irrthümer das Correctiv in die Hand gibt.

Wie hat Liebig vor 35 Jahren die sogenannte „Naturphilosophie" entkleidet: „dieses mit Stroh ausgestopfte, mit Schminke angestrichene todte Gerippe"! Wie geißelte der Mann der exakten Forschung Die-

*) „Reden und Abhandlungen" von Justus v. Liebig. Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter, 1874.

jenigen, welche „mit Lebenskraft, mit dynamisch und specifisch, mit lauter in ihrem Munde sinnlosen Worten, die sie selbst nicht verstehen, die Erscheinungen erklären, die sie ebenfalls nicht verstehen. Die Lebenskraft der Naturphilosophie ist der horror vacui, der Spiritus rector der Unwissenheit". Wie verwies er vier Jahre später die Querulanten der „unbekannten Ursachen" zur Ruhe, „als ob es der Mühe werth wäre, nach unbekannten Ursachen zu forschen, wenn die bekannten zur Erklärung genügen! Die unbekannten Ursachen sind ja nur Kinder der Einbildungskraft, von der Schwäche geschaffen, wenn die bekannten den Aufschluß versagen".

Wo Begriffe fehlen, da stellt sich stets ein Wort ein, welches begrifflos ist. Es gab eine Zeit, wo der Spiritus rector nothwendig war, weil er den Dingen Geruch verlieh. Ehe man den Verbrennungsproceß kannte, brauchte man einen eigenen Brennstoff, das „Phlogiston", wie es ja einen „Schallstoff" geben sollte, und noch viel länger einen „Lichtstoff". „Phlogiston", so nennt im Spott Liebig Alles, was man noch nicht weiß und doch mit einem Namen belegen möchte. „Phlogiston" ist ihm auch die „katalytische Kraft" der Isomeren, mit welcher der alte Berzelius noch haushielt, sein verehrter Freund und Lehrer, den er deßhalb doch nicht schonte. „Phlogiston" ist ihm auch eine Weile die berühmte „Lebenskraft", wegen deren ihn später Andere zur Rede stellten, als er den Tod für ein „Geheimniß" erklärte. Nur Demjenigen ist der Tod ein Geheimniß, der sich hinter die „Lebenskraft" flüchtet.

Die „Lebenskraft" ist nichts als eine „Erfindung des Geistes", wie Liebig sich noch 1852 ausdrückte. „Die Erklärungen der heutigen Naturforscher sind von denen der früheren Zeit unendlich verschieden; die jetzige Naturforschung legt auf die scharfsinnigsten Erfindungen des Geistes kein Gewicht; sie betrachtet als ihre Aufgabe eine Erkenntniß, welche nur erworben wird durch unermüdliche Arbeit und Anstrengung". Die „Lebenskraft" ist das letzte „Phlogiston", ein „Gespenst", denn Liebig sagt uns 1852: Der Glaube, welcher Gespenster sieht, dieser Glaube gehört der Wissenschaft nicht an; er ist des Wissens schlimmster Feind, denn das Wissen ist dieses Glaubens Tod".

Dem Naturforscher Liebig war es vorbehalten, die Begriffe Induction und Deduction, also eine eigentlich philosophische These, auf das Gründlichste zu untersuchen, und auch hier die Einheit der menschlichen Gehirnthätigkeit ins hellste Licht zu stellen. Das große

Präludium zu dieser Arbeit ist die akademische Monographie über Franz Bacon von Verulam, aus dem Jahre 1863, und die sich daran schließende Polemik, welche bis ins folgende Jahr andauerte. Das Resultat dieses streng analytischen Processes war, daß Bacon weder der Naturwissenschaft noch der Philosophie einen neuen Weg gezeigt haben kann, weil er durch und durch Scholastiker blieb, sich unwissend und feindselig gegen den wahren Fortschritt verhielt, gar nie ein wirkliches Experiment anstellte und statt der Induction eine Reihe von Einfällen setzte. Den Ton für das unwissenschaftliche Publikum hat er angeschlagen, die Nützlichkeits-Philosophie und Moral in Schwang gebracht. Hoch staunten die Fachphilosophen auf, als sich herausstellte, daß der angebliche Erfinder der Induction keinen Begriff von Induction gehabt haben sollte.

Auf diesen wissenschaftlichen Rechtshandel folgte dann der akademische Vortrag über Deduction und Induction vom Jahre 1865. Und abermals staunte männiglich, als es hieß: „In der Naturwissenschaft ist alle Forschung deductiv und apriorisch; das Experiment ist nur Hülfsmittel für den Denkproceß, ähnlich wie die Rechnung; der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Nothwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll". Man hatte sich das gerade Gegentheil gedacht, weil man die zufällige Entdeckung und Erfindung mit dem bewußten Experiment verwechselte. Es kam aber noch stärker: „Eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinne existirt gar nicht. Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee, vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln einer Kinderklapper zur Musik". Und doch liegt die Wahrheit auf der Hand: der gewöhnlichste Färber macht nur dann einen Versuch, wenn er von einer vorgefaßten Ansicht ausgeht und diese Ansicht auf die Probe stellen will. Kein Alchemist hat je ins Blaue hinein probirt. Das schließt aber nicht aus, daß das Experiment selbst an eine andere Thätigkeit des Gehirns appellirt, nämlich an die Phantasie; denn das Experimentiren selbst ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst. Diese Kunst erfordert Combination, und Liebig vergleicht den Experimentator mit dem Tondichter. Die Kunst erfordert Einbildungskraft, welcher der deductive Verstand während der Operation und am Schlusse zu Hülfe kommt, wo das Resultat gezogen wird.

„Verstand und Phantasie sind für unser Wissen gleich nothwendig

und in der Wissenschaft gleichberechtigt; sie haben beide einen bestimmten Antheil an allen Problemen der Physik und Chemie, der Medicin, National-Oekonomie, Geschichte und Sprachwissenschaft . . . . . Der Fortschritt besteht darin, daß mit der Zunahme an Kenntnissen die Vorstellungen schwinden, die aus der Einbildungskraft entsprungen sind; und während in den ersten Perioden der Wissenschaft die Phantasie die volle Herrschaft hat, unterordnet sie sich später dem Verstande und wird dessen hülfreiche und willige Dienerin".

Danach wird auch wohl der Satz zu modificiren sein: Daß 99 Procent der Naturforschung Kunst ist, und nur ein Procent Philosophie, „welche freilich dabei sein muß, wenn die Kunst zu etwas Brauchbarem führen soll". Denn irgend eine Philosophie, besser ein logisches Denken von noch so schwacher Natur, geht doch dem Anfange der Kunst vorher; von selbst wird die Kunst nicht, kein Experiment fällt vom Himmel.

Der ganz freie Geist des Verewigten offenbart sich schließlich in den Worten einer akademischen Rede von 1866 über „die Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft", welche Worte also lauten: „Die Geschichte der Völker gibt uns Kunde von den ohnmächtigen Bemühungen der politischen und kirchlichen Gewalten um Erhaltung des körperlichen und geistigen Sklaventhums der Menschen; die künftige Geschichte wird die Siege der Freiheit beschreiben, welche die Menschen durch die Erforschung des Grundes der Dinge und der Wahrheit errangen; Siege mit Waffen, an denen kein Blut klebt, und in einem Kampfe, in welchem Moral und Religion sich nur als schwache Bundesgenossen betheiligen".

Noch entschiedener, noch systematischer als Liebig bricht sich W. Wundt, der Verfasser der „Physiologischen Psychologie", seine Bahn aus der Welt der Einzelheiten in das Empyreum des Gedankens. Hier entwickelt sich vor unsern Augen der Naturforscher zum Philosophen; er schreitet auch äußerlich von Fakultät zu Fakultät. In Heidelberg kannten wir ihn als exakten Beobachter, in Zürich entpuppte er sich als professionellen Philosophen*).

Seine Rede beim Antritt des Lehramtes der Philosophie an der

*) „Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart". Rede vom 21. Okt. 1874, von W. Wundt. (Leipzig, Engelmann, 1874.)

letztgenannten Universität ist ein wahres Paradigma unserer Zeitbewegung, ein Typus der Annäherung und Vereinbarung zwischen den beiden angeblich feindseligen Gebieten, die beste Erhärtung unserer Behauptung, daß Kant auf naturwissenschaftlichem Boden weiter entwickelt werden muß.

„Aus der Mitte der Einzelwissenschaften heraus werden überall philosophische Fragen laut". „Die philosophische Bewegung, die in den Einzelwissenschaften beginnt, ist vielleicht bedeutungsvoller als Alles, was gegenwärtig auf dem Gebiete der eigentlichen Fachphilosophie sich ereignet". „Nicht am Wenigsten sind diejenigen Wissenschaften von der Philosophie berührt worden, die ihr vor nicht langer Zeit vielleicht am Fernsten gestanden, diejenigen, die mich selbst — ich darf wohl sagen fast ohne mein Wissen und Wollen — der Philosophie entgegengeführt haben, die Naturwissenschaften".

„Mehr oder minder bewußt ist die Ansicht zur allgemeinen Geltung gekommen, daß es mit der bloßen Beschreibung und Verbindung der Erscheinungen in der Naturwissenschaft nicht gethan sei, sondern daß es sich schließlich darum handle, hinter den Grund der Erscheinungen zu kommen. Damit aber erkennt die Naturwissenschaft an, daß es ihre Aufgabe ist, an einer philosophischen Gesammtauffassung der Natur mitzuarbeiten".

Grade die Errungenschaften der Naturwissenschaft treiben zu Verallgemeinerungen, zu Gedanken. Die Unzerstörbarkeit der Kraft hat alle physiologischen Lebenskräfte vollends umgebracht. Die Entwicklung der organischen Lebensformen führt zu der Frage von der Entstehung alles Lebendigen, und fordert gebieterisch eine scharfe Untersuchung der Begriffe: Zweck und Ursache. Die neue Wissenschaft der experimentellen Psychologie ist ihrem ganzen Wesen nach dazu berufen, die Vermittlerin zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften zu bilden.

„Schon hat der Fortschritt der einzelnen Forschungen mannigfache Resultate von philosophischer Bedeutung ans Licht gefördert, deren schließliche Ordnung und Zusammenfügung die Aufgabe der Philosophie sein wird". Aus den Einzelforschungen steckt die Philosophie den Kopf hervor, und dieser Kopf hat eben die Aufgabe der Zusammenfassung, der letzten Verallgemeinerung. Wundt glaubt an die Möglichkeit eines solchen Resumé, und wirft die Frage auf, ob die Kantische Philosophie noch immer nicht durch den Fortschritt der Einzelwissenschaften überholt sei.

Nach Kant seien Raum und Zeit die subjektiven Bedingungen

unserer Anschauung, nie aber habe er bestimmt; woher die Materie unserer Empfindung stamme; ferner weise er zwar nach, daß Raum und Zeit aus uns kommen, nie aber habe er untersucht, wie sie in uns entstehen. Aehnlich verhalte es sich mit den Begriffen, die wir in Alles hineinlegen; ob sie aber angeboren oder psychologisch entstanden seien, das bleibe die Frage, selbst wenn man sie mit Schopenhauer sämmtlich auf die Causalität reducire. „Die psychologische Erfahrung dürfte ihre Meinung dahin abgeben, daß wir alle jene allgemeinen Begriffe gewissermaßen potentiell in uns tragen, insofern wir nämlich denkende Wesen sind; daß sie aber, eben so wie die Anschauungen der Zeit und des Raumes, in Jedem von uns von Neuem sich psychologisch entwickeln müssen".

Kant behauptet theoretisch mit aller Entschiedenheit, vom Ding an sich wüßten wir nichts, er kennt kein Absolutum; aber im Sittengesetz läßt er sich dennoch das Ding an sich enthüllen, und von diesem Punkt aus soll ein schwaches Licht auf den dunklen Hintergrund der unerweisbaren transcendenten Vernunftideen fallen. Das ist ein Widerspruch und theoretisch ganz unhaltbar*).

Vortrefflich ist bei Wundt die Zurückführung Schopenhauer's und Hartmann's auf den Kantischen Dualismus. Bei Schopenhauer taucht der Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich als Vorstellung und Wille wieder auf. Bei Hartmann heißt das Ding an sich das „Unbewußte"; „in ihm findet sich Alles vereinigt, was nicht auf klare Principien des Erkenntnisses zurückgeführt werden kann". Das traf dann glücklich mit „mystischen und spiritistischen Verirrungen der sogenannten gebildeten Gesellschaft der Gegenwart" zusammen.

„Für die Bestimmung des philosophischen Grundcharakters einer Zeit sind aber zweifellos die Ideen, welche die Entwicklung der Einzelwissenschaften beherrschen, von höherer Bedeutung als diejenigen Stimmungen, die in der Popularität dieses oder jenes Philosophen ihren Ausdruck finden. Denn die Wissenschaft ist der öffentlichen Meinung immer voraus. Und in der Wissenschaft — dies darf man, wie ich glaube, unbedenklich behaupten, hat die dualistische Weltanschauung keinen Boden mehr . . . Jene zwischen Rationalismus und Mysticismus schwankenden Anschauungen sind daher innerhalb der Wissenschaft heute schon ein überwundener Standpunkt".

*) So Wundt. Wir behalten uns auch hier die innere Genesis Kant's selbst zunächst noch vor.

Aus demselben Grunde stellten wir die Philosophie des „Willens“ wie die des „Unbewußten“ als vergangene Philosophie an die Schwelle unserer Untersuchung, das Leichtfertige nicht leichter nehmend als ihm gebührt.

Wundt erklärt sich für die monistische Weltanschauung, gibt aber durchaus richtig zu, daß trotz der Anstöße von Außen, die zur Bildung der Anschauungen und Begriffe nothwendig seien, diese letzteren doch in uns entständen. Man müsse die Priorität der innern Erfahrung rückhaltlos anerkennen, und insofern Idealist sein. Wir kommen zu dem Princip des idealistischen Monismus, während Hegel im abstrakten logischen Monismus und Herbart im eben so abstrakten Empfindungs-Monismus verharrte.

Beim idealistischen Monismus kann aber von keinem Dualismus, sondern nur von einer Dualität der innern und der äußern Erfahrung die Rede sein (wie wir schon bei Kant sahen).

Hier ist nun der wichtige, schwierige und entscheidende Punkt angedeutet, bei dem ein Theil der Naturforscher Kehrt macht, natürlich unter dem rauschenden Beifall der Kriticisten. Es handelt sich von dem Verhältnisse der Molecularbewegung zur Empfindung, von der Möglichkeit einer Physiko-Psychik. Unseres Amtes ist dabei nur, diese Möglichkeit als vorhanden zu zeigen und eine Aussicht zu eröffnen, welche über Dubois-Reymond hinausgeht. Dieser gab blos zu, daß der mangelnde Beweis für die empfindende Natur der sog. Materie noch nicht zur Leugnung der Einheit ermächtige, oder daß das Geständniß jenes Mangels noch nicht identisch sei mit der Leugnung dieser Einheit. Andere gehen einen Schritt weiter.

Auf der einen Seite haben wir zeitliche und räumliche Verhältnisse und das aus ihrer Verbindung entstehende Gesetz der Causalität; auf der andern etwas durchaus Heterogenes, weder mit Zeit noch Raum noch Causalität Zusammenhängendes, die Empfindung. Wie kommen sie zusammen, d. h. nicht blos wie treffen sie zusammen, begegnen sich gleichsam, sondern wie liegen sie in einer Linie, wie bilden sie eine Reihe?

Treffend sagt Zöllner, für den menschlichen Verstand könne dabei nur folgende Alternative gestellt werden: „entweder auf die Begreiflichkeit der gedachten Erscheinungen (der Empfindungen) für

immer zu verzichten, oder die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einen gesetzmäßig damit verbundenen Empfindungsproceß stellt" *).

Mit andern Worten: wir müssen entweder das Weiterdenken aufgeben und die Thatsache unserer Empfindung als gegeben, als eine Art Offenbarung hinnehmen; oder wir müssen den Versuch anstellen, das Ding, welches wir so ungeschickt mit dem Namen „Materie" belegen, selbst als empfindend vorzustellen, und der Eigenschaft der Beweglichkeit als gleichwerthig die andere Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit an die Seite zu setzen**).

Ganz vorab und ehe wir uns auf wissenschaftliche Präcedenzfälle und eine neue theoretische Annahme einlassen, können wir eine Art deduktiven Beweises beibringen, der in Folgendem besteht. Die Anschauungsformen der Zeit und des Raumes, so wie der Begriff der Ursächlichkeit sind menschlich subjektiv und für das jetzige und manches frühere Geschlecht a priori. Wie kommen sie aber in uns hinein? Die Anerschaffung oder Einblasung wäre eine schnell zu verrammelnde Ausflucht; denn die Möglichkeit der Handhabung dieser Formen ist so enge mit der Organisation unseres Körpers und besonders des Cerebralsystems verbunden, daß sie ohne diesen Apparat schlechthin undenkbar wird. Ist dieser Apparat nun so vollkommen zu jener Funktion eingerichtet, so scheint er sich vollkommen mit ihr zu decken, die Empfindung selbst zu produciren. Wie aber kann er das, wie faßt er die Empfindung in die Formen von Zeit, Raum und Causalität, wenn nicht die sog. Materie, welche die Formen producirt, auch deren Inhalt hervorbringt, und zwar noch früher als die Formen selbst. Denn wir empfinden doch, ehe wir zeitlich und räumlich anschauen und causal urtheilen. Wir brauchen nur auf das neugeborne Kind, auf

*) „Ueber die Natur der Kometen, Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniß". Von J. C. F. Zöllner, Leipzig, Engelmann, 1872. S. 322.

**) Kant führt alle Prädikate der Materie auf die Bewegung zurück, und Ewald Hering nannte in der Sitzung der Wiener Akademie vom 30. Mai 1870 das „Gedächtniß" eine „Funktion der organisirten Materie"; Gedächtniß aber, die That der „reproduktiven Einbildungskraft" Kant's, ist die in die Form der Zeit gefaßte Empfindung. Endlich sah schon Trendelenburg („Logische Untersuchungen") in der Bewegung die gemeinsame Wurzel des Denkens und der Dinge, worauf von anderm Ausgangspunkt auch Herb. Spencer hinauskommt.

den Mutterleib und auf niedrigere Lebewesen zurückzugehen, um uns von der Prävalenz der Empfindung zu überzeugen. So kommen wir allmählich zu dem Schlusse, daß Materie überhaupt empfindet, und hier liegt zugleich die einzige Berechtigung des Schopenhauer'schen „Willens".

Zöllner fährt nach seiner Alternative damit fort, daß er in Newton's Gravitationsgesetz einen Präcedenzfall von der Anwendung einer im engern Kreise bekannten Kraft auf eine größere Sphäre, hier den Himmel, geltend macht. Daß der Stein zum Mittelpunkt der Erde strebt, daß seine Geschwindigkeit von der Zeit des Fallens abhängt, war ein bekanntes Gesetz; daß aber dieses Gesetz auf die Weltkörper anwendbar sei, daß diese Anwendung die Lücken des Kopernikanischen und selbst des Kepler'schen Systems ausfüllt: das war die Entdeckung Newton's.

Nach diesem Vorgange in der physischen Wissenschaft wagt sich Zöllner an die uns bekannten Empfindungsvorgänge und an den Gedanken, sie „hypothetisch, aber gesetzmäßig", mit den mechanischen Processen zu verbinden. Er stellt dabei folgende Sätze auf:

„Die den Elementen der Materie innewohnenden Kräfte müssen so beschaffen sein, daß die unter ihrem Einfluß stattfindenden Bewegungen dahin streben, in einem begränzten Raume die Anzahl der stattfindenden Zusammenstöße auf ein Minimum zu reduciren".

Und: „Alle Arbeitsleistungen der Naturwesen werden durch die Empfindungen der Lust und Unlust bestimmt, und zwar so, daß die Bewegungen innerhalb eines abgeschlossenen Gebietes von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewußten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduciren".

Sodann: „Man mag die Intensität dieser Empfindungen so gering und unbedeutend annehmen wie man will; aber die Hypothese von ihrer Existenz ist nach meiner Ueberzeugung eine nothwendige Bedingung für die Begreiflichkeit der thatsächlich vorhandenen Empfindungsphänomene in der Natur".

Hierauf wird ein Schlagsatz von Helmholtz angeführt, der also lautet: „Es ist einleuchtend, daß die Begriffe von Materie und Kraft in der Anwendung auf die Natur nie getrennt werden dürfen. Eine reine Materie wäre für die übrige Natur gleichgültig, weil sie nie eine Veränderung in dieser oder in unsern Sinnesorganen bedingen könnte; eine reine Kraft wäre etwas, was dasein sollte und doch

wieder nicht dasein, weil wir das Daseinde Materie nennen. Eben so fehlerhaft ist es, die Materie für etwas Wirkliches, die Kraft für einen bloßen Begriff erklären zu wollen, dem nichts Wirkliches entspräche; beides sind vielmehr Abstraktionen von dem Wirklichen, in ganz gleicher Art gebildet; wir können ja die Materie eben nur durch ihre Kräfte, nie an sich selbst wahrnehmen".

Woraus Zöllner den tiefen Satz folgert:

„Es ist folglich die Vorstellung von Potentialwerthen, welche im Raume mit constanter Geschwindigkeit fortschreiten, in Wirklichkeit übereinstimmend mit der Vorstellung von materiellen Molecülen, welche bei gegenseitiger Einwirkung zweier Körper zwischen diesen ausgetauscht werden".

Der Austausch von Molecülen und die Veränderung von Aggregatzuständen ist demnach identisch zu denken mit psychischen Eindrücken und Veränderung des Bewußtsein-Zustandes, welcher die Empfindung bedingt.

Schließlich verweist Zöllner auf die hochwichtigen Abhandlungen Ernst Heinrich Weber's, bei deren Studium man sich kaum des Gedankens erwehren könne, „daß die beiden Elektricitäten die fundamentalen Elemente der Materie seien, aus denen sich alle andern chemischen Elemente unter dem Einfluß gegenseitiger Wechselwirkung mit der Zeit in ähnlicher Weise durch Anpassung an gewisse gegebene mechanische Bedingungen gebildet haben, wie die verschiedenen Species der Pflanzen und Thiere durch Anpassung an complicirtere Existenzbedingungen vermittels der natürlichen Züchtung".

Oder: Die Entwicklung der Pflanzen und Thiere wäre nur die Fortsetzung des elektrischen Processes in den Molecülen, deren Kraftcentren auch elektrische Empfindungs-Centren genannt werden könnten. Die Gravitation würde sich der Elektricität subordiniren, von welcher sie nur eine specielle Erscheinungsform wäre.

In dieser Weise hätte uns die von Helmholtz aufgestellte Forderung der Logik: „daß die Wissenschaft, deren Zweck es ist, die Natur zu begreifen, von der Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit ausgehen und dieser Voraussetzung gemäß schließen und untersuchen müsse", grade in extremis gerettet, und uns mit der neuen Perspektive der Forschung auch neuen frischen Muth eingeflößt.

Die Philosophie steckt den Kopf aus den Einzelwissenschaften hervor und soll ihn oben behalten. Sie nimmt die Grundlage der Erfahrung aus der beobachtenden Forschung und vermittelt den allgemeinen Zusammenhang der Erkenntniß.

Aber sie hüte sich, hüte sich noch immer, jetzt vielleicht mehr als je, vor zu raschen Schlüssen, vor ihrem alten Erbfehler, der willkürlichen Construction. Die „Naturphilosophie" soll uns noch lange warnen, ehe wir von Naturphilosophie reden.

Herr Dr. med. und phil. Biedermann zu Bodenbach hat das seit Hegel's Zeiten aufgehäufte Naturwissen in die Zwangsjacke des Hegel'schen Begriffs gestopft, und uns das Naturwissen selbst schier eben so unleidlich gemacht wie die Klitterung von logisch-metaphysischem Begriff, Urtheil, Schluß, die wir fröhlich über den Zaun geworfen hatten. Herr Dr. Biedermann ist im Besitze sehr respektabler Kenntnisse, sein philosophisches Bedürfniß ist eben so respektabel; das Resultat aber ist absolut unerquicklich und ungenießbar *).

Wie seltsam muthen uns doch diese ältest-neusten Tritomieen an: A. Wissenschaft vom Stoff. 1. Aether. Urstoff, Keimstoff, allheitlicher Stoff; 2. Atom. Kleinstes, Einfachstes, Individuellstes; 3. Körper. Molecüle, Chemismus, Organismus ꝛc. B. Wissenschaft von der Kraft. 1. Bewegung. Bewegtes, Bewegendes, Bewegen; 2. Ruhe. Aufruhen, Aufsichselbstberuhen, Zurruhekommen; 3. Veränderung. Andersdasein, Anderswerden, Anderssein! — Kraft als Wirkung. Wechselwirkung. Wirkung und Rückwirkung auseinander, dieselben durcheinander, dieselben untereinander!

Eine Probe von der für Naturkundige wie für Denker gleich abstoßenden Sprache. Es handelt sich von der Centralität des Organismus. „Das Dreieinige ist also das Eine, in sich entzweit, selber als Drittes; somit ein ganz Anderes als die Zwei, welche an sich, wohl für irgend ein Anderes, für sich aber Eins am Andern ohne einigendes Dritte sind, während das Dritte an sich für sein Anderssein, für sich in seinem Auseinandersein, so an und für sich wie im Auseinandergesetzten, eben so als Einheit, wie in den Theilen, eben so im Ganzen es selber ist: eine neue Lebensstufe, als welche von Natur zwar, mehr oder weniger, Jedes und Alles da ist, dann aber im vorgeschrittenen Werden

*) „Die Naturphilosophie", von Dr. med. et phil. Biedermann zu Bodenbach (Prag, 1875, Tempsky).

für sich geworden, vom früheren Naturleben sich abhebt. Das was das so entwickelte und vermittelte Eine geworden, ist es also durch die eigenste Bewegung geworden". Der „Begriff" dreht sich wie ein Mühlrad. Es „entwickelt" sich wieder „logisch" nach Wunsch. Die „Mineralität" kann logisch erst jetzt als „Organismus" mit „Intussusception" behandelt werden, wobei Steinkohle und Kreide herhalten müssen.

Da mühen sich die armen Physiologen mit elektrischem Strom und Molecularveränderung ab, welche in den Nerven stattfinde, und supponiren im Gehirne einen abermaligen chemischen Umsetzungsproceß, welcher eine Empfindung auslöse. Der „Naturphilosoph" weiß das viel besser und klarer: „Wir wissen nur, daß indem Sinne und Gehirn das einwirkende Ding ihrerseits eigens bewirkt in sich finden, und der Sinneseindruck an den sinnfälligen Dingen verwirklicht sich wiederfindet, Empfindung entsteht, dieses erste und letzte Wahrzeichen der Kraft jedes animalischen Organismus. Rückwirkung als dieses Sichbewirken des Sichselberfindens im Wiederfinden des Gefundenen, das ist eben der Werdesprung an sich seiender Kraft zum für sich gewordenen Geiste, dies das unmittelbare Sichselbsterzeugen des Geistes aus der ihm von Natur aus zu Grunde gelegenen Kraft". — Jetzt wissen wir's. Zugleich erfahren wir, daß es noch immer Mr. Geist ist, der Alles macht und thut.

Richtig, der Geist! Newton und J. R. Mayer haben die Kraft falsch gefaßt. Kräfte sind nicht Ursachen, sondern Wirkungen. — Wirkungen von wem? „Nur als Kraft ist Gott alle Kraft, daher auch die zum Geiste gewordene Kraft". Wir vermögen nicht mehr dieser spekulativen Dialektik nachzuhinken. Die Kraft soll keine Ursache sein, und doch ist Gott die höchste Kraft: wer hat diesen Gott „bewirkt"? Nöthig ist er jedenfalls, denn der Begriff des Alls, so hören wir, „fordere" den Gottesbegriff. Gott befreie sich im Menschen: er war also früher Sklave. „Im Atom lebt und webt die Gottheit" — die alte Hegelei und die alte „Naturphilosophie". Gott als Geist „entläßt sich" als Kraft, um später „im Menschen zu sich zu kommen", „sich im Menschen zu befreien" — wie er es so oft gethan. Connu!

Nein, diesen Kohl werden wir uns nicht wieder aufwärmen lassen, von dieser „Geistesphilosophie" haben wir genug gehabt. Die chemischen und physiologischen Lehrburschen sollen uns nicht abermals auslachen. Gegen solche Tritomie in spanischen Stiefeln protestiren wir „im Vorhinein". „Genug oft" hat uns dabei geschwindelt, und ehe wir uns

dieser oder einer ähnlichen Mystagogik ergeben, ziehen wir vor, „ohne aller“ Philosophie zu leben. Das ist nämlich „naturphilosophisches“ Deutsch.

Nach Hrn. Biedermann zu urtheilen, ist das Schiller'sche „Zu früh“ noch immer in Geltung. Gut denn; in die begriffliche Zwangsjacke lassen wir uns aber nicht mehr stecken, lieber wandern wir als ungebundene Naturburschen umher.

Philosophie und exakte Forschung.

Martin Luther erzürnte sich bekanntlich über Sebastian Frank's „Geschichtbibel von Anbeginn bis 1531“, und meinte, man höre da nichts als „Geist, Geist, Geist“, während bei Luther der Geist erst zuletzt und zwar als „heiliger Geist“ auftrat. Sebastian Frank, der spekulative Schwabe, war wie Thomas Münzer ein Pantheist, und der gegen Ende des Jahrhunderts in Italien hervorbrechende Pantheismus Giordano Bruno's hatte eigentlich sein Vorspiel schon in Deutschland erlebt. Gegen die höchst „praktische“ Theologie des Katholicismus wie der Reformatoren gehalten, war dieser Pantheismus eine theoretische That von revolutionärer Bedeutung, der sich die kleinere Revolution oder Reform eben so heftig widersetzte, wie der alten katholischen Weltanschauung und Weltbeherrschung.

Von da an hat der philosophische Gedanke unabläßig weiter gearbeitet, und sein unsterbliches Verdienst besteht darin, daß er die Ehre der Vernunft durch allen Druck und Zwang, durch alle Ungunst der Zeiten hindurch gerettet und gewahrt hat. Nicht einmal die Anfänge der exakten Wissenschaften, so bedeutsam auch ihre Resultate waren, können sich, der Wirkung nach, mit den gedanklichen Errungenschaften derselben Zeit vergleichen. Kopernikus hat freilich Anstoß erregt und den Melanchthon geärgert; aber der tiefe Sinn des Kopernikanischen Systems, seine eigentlichen Consequenzen, kommen doch erst jetzt, nach drei Jahrhunderten, ins allgemeine Bewußtsein. Bei Lichte besehen, hat die Menschheit, trotz Kopernikus, bis in unsere Zeiten hinein, geocentrisch fortgedacht und fortempfunden: auf der Flasche stand eine Etikette, die dem Inhalt durchaus nicht entsprach.

Kepler berichtigte ein Jahrhundert später den Kreislauf der Planeten in eine elliptische Bewegung. Während derselben Zeit und lange nachher verwandelte sich Deutschland in das wüsteste Kriegslager;

rohe Mordknechte verheerten sich und das Land um die Wette. Die crasseste Theologie führte das Wort durch das ganze Jahrhundert hindurch. Wie zur Reformationszeit sicherlich mehr Menschen sich an Sebastian Frank's Chronika begeistert haben als an Kopernikus' „Revolutiones“: so hatten im 17. Jahrhundert zuverlässig Cartesius, Spinoza und Leibniz eine größere Gemeinde als Kepler. Die Philosophen, die den pantheistischen Gedanken weiter ausspannen und modificirten, wirkten tiefer auf das zeitgenössische Bewußtsein als die Physik des Himmels.

Recht auffallend wird dieses Mißverhältniß im 18ten, im Jahrhundert der Revolution. Der Geist Sebastian Frank's und Giordano Bruno's erhebt sich wider die Thatsachen, welche Reformation und Gegenreformation geschaffen hatten, und schickt sich an, diese Welt in Trümmer zu schlagen. Auch die exakten Wissenschaften wirkten ein, ja sie gaben zum Theil der Philosophie Material, Richtung, Devise. Locke war ein Arzt, Voltaire studirte emsig den Newton, d'Alembert war ein großer Mathematiker, Diderot vertiefte sich in alle mögliche Empirie. Aber die Naturwissenschaft ging in dem allgemeinen Sturm und Drang doch nur so nebenher. Die Laien stiegen nicht in die Gruben der Forscher hinab, sie begnügten sich mit — moralischen — Resultaten; sie sammelten gleichsam im physikalischen Hörsaal nur die explosible Masse, um die Bastille in die Luft zu sprengen.

Lavoisier zerlegte das Wasser — erst das 19te Jahrhundert hat es ihm gedankt. Montgolfier ließ den Ballon steigen — erst Gambetta erkannte die politische Bedeutung der Erfindung. Ganz kürzlich hat Häckel, als Historiker der wissenschaftlichen Biologie, in seiner „Anthropogenie“ klar nachgewiesen, welche Verdienste ein den gebildeten Laien unbekannter Mann des 18ten Jahrhunderts, Caspar Friedrich Wolff, um die Entwicklungslehre, und zwar ein Jahrhundert vor Darwin gehabt hat. Es ist wahr, das Hauptwerk Wolff's war lateinisch geschrieben und hieß: Theoria generationis, die Theorie der Erzeugung. Eine Stelle aber möge hier ihren Platz finden, sie stammt aus dem Jahre 1764: „Wer die Zeugung erklären will, der wird den organischen Körper und dessen Theile zum Vorwurf nehmen und hierüber philosophiren müssen; er wird zeigen müssen, wie diese Theile entstanden sind, und wie sie in der Verbindung, in der sie mit einander stehen, entstanden sind. Wer aber eine Sache nicht aus der Erfahrung unmittelbar, sondern aus ihren Gründen und Ursachen er-

kennt; wer also durch diese, nicht durch die Erfahrung, gezwungen wird zu sagen: die Sache muß so und sie kann nicht anders sein, sie muß sich nothwendig so verhalten, sie muß diese Eigenschaften haben und andere kann sie nicht haben — der sieht die Sache nicht nur historisch, sondern wirklich philosophisch ein, und er hat eine philosophische Kenntniß von ihr. Eine solche philosophische Kenntniß von einem organischen Körper, die von der blos historischen sehr verschieden ist, wird unsere Theorie der Zeugung sein."

Ist das ein merkwürdiger Mann, dieser Caspar Friedrich Wolff, der ein Jahr nach dem Hubertsburger Frieden den Grund zu einer philosophischen Morphologie legte und weit über den mechanistischen Standpunkt eines Lamettrie sich erhob; denn, wohlgemerkt, Caspar Friedrich Wolff betrachtet nicht das Individuum, sondern das Gattungsleben. Wie Wenige aber seit hundert Jahren haben etwas von diesem dunkeln Ehrenmann gewußt, während die Rousseau'schen Sophismen ohne allen wissenschaftlichen Hintergrund Ravage gemacht haben! Und Rousseau gehört doch wohl oder übel zu den „Philosophen".

Die Philosophen des 19ten Jahrhunderts haben eine geraume Weile das Principat behauptet; an Spielraum und Zuhörern hat es ihnen bis in die vierziger Jahre nicht gefehlt. Nach Herzenslust haben sie reagirt und extemporirt: reagirt größtentheils gegen den „Materialismus" des 18. Jahrhunderts, extemporirt eine Natur, die gar nicht vorhanden war. Wie Energumenen vor dem Märtyrertode haben sie gerast, in Zungen geredet, und „Geist, Geist, Geist" geschrien. Nur hatten sich die Dinge seit Sebastian Frank umgekehrt: der Appel an den „Geist" war nicht mehr das bewegende Element, der „Geist" hatte sich in das Symbol des Stillstandes verwandelt, er lag jetzt da als das Caput mortuum einer Gährung, die als erledigt betrachtet werden konnte. Es war jetzt der Kirchenvater — nicht der Rebell — Luther, der seinen Glauben beim „Geist" verassekurirte, und der ehemalige Pantheist Frank rief: Natur, Natur! Was einst der Weckruf gewesen, der den Morgen ankündigte, das galt nur noch als Eulenschrei, der die Mitternacht bedeutete. Früher war es eine Anticipation, jetzt ein Rückwärts-Posto-Fassen. Die Philosophen wurden zu Theologen, da doch in den vergangenen Jahrhunderten die Theologen aufgefordert wurden, endlich Philosophen zu werden.

Unlängst grub man auf dem Friedhofe zu Ragaz eine solche

philosophische Mumie wieder aus und producirte sie zu München, Stuttgart, Tübingen und Leonberg. Die vollendete Reaktion des Gedankens, der Abfall von aller Vernunft, wird da als consequenter Heroismus gepriesen, als hätte die „Philosophie der Offenbarung" etwas Anderes offenbart als den Tod des freien Denkens, als wäre an der „Positiven Philosophie" etwas Anderes positiv, außer dem nothwendigen Bruch mit einem gemeinverderblichen Hierophantenthum. Eine Philosophie, die „über die Vernunft hinaus" vernünfteln will, hängt sich selbst an den Beinen in der leeren Luft auf. Und das geradezu Fürchterliche ist, daß der Panegyriker Schelling's, Professor Hubert Beckers zu München, den alten, bei lebendigem Leibe moderndeu Schelling aus dem jugendlichen, rücksichtslosen, aus Fichte heraus sich entpuppenden Schelling herleitet. Dann entweder — oder: entweder ist diese Herleitung eine Pasquinade, unwürdig eines ernsten Mannes, der sich und sein Auditorium zu respektiren hat — oder der junge Schelling war auch schon nicht viel werth.

Man kann in der Pietät sehr weit gehen, und gerade die „Philosophie der Erzeugung" bringt es uns auf Tritt und Schritt in Erinnerung, wie wenig der Einzelne ist, wie übergreifend die Gattung wirkt. Wo irgend ein Sandkörnchen zum Bau der Ewigkeit herbeigetragen, wo irgend eine Funktion erworben wurde, die durch Fortpflanzung dem Geschlechte zu Nutz und Ehre gereicht: da übe man Pietät, sei dankbar. Wo aber auf den jugendlichen Kampf ums Dasein, auf das Regen und Rühren aller Organe ein solcher Collapsus, eine solche Rückbildung eingetreten ist, wie bei Schelling; da lasse man die Säkularjahre schweigend vorübergehen, trotz des Königs Max und aller sonstigen Könige.

Wir wenigstens wollen die Gelegenheit nicht versäumen, um im Namen des ernsten Denkens, im Namen der gewissenhaften Forschung, gegen philosophische Komödien zu protestiren, wie sie unlängst im Süden des Vaterlandes aufgeführt wurden.

Die philosophische Spekulation hatte sich in ihrer Einseitigkeit verrannt, sie saß auf dem Sande. Ein Interregnum trat mit Nothwendigkeit ein. Schon in den vierziger Jahren, gerade als und nachdem

Schelling zu Berlin seine Kapuzinade vollbracht hatte, wurde Ludwig Feuerbach der Mann des Tages, das Augenmerk aller Gebildeten, die Oase für die Verdurstenden in der metaphysischen Wüste. Warum? Nicht weil er ein „Philosoph" war und das Abrakadabra meisterhaft handhabte, sondern weil er die Sprache der Kategorien gegen die Zwingburg der Abstrusität kehrte, weil er das „Dieses" und das „Hier" emphatisch auf den Thron hob, weil er die alte Philosophie in ihren eigenen Stricken erwürgte.

Es will geschichtlich verstanden und gewürdigt sein, wenn Feuerbach damals ausrief: „Meine Religion ist keine Religion, meine Philosophie — keine Philosophie". Es galt eben Kehraus zu spielen, reinen Tisch zu machen, die Tenne zu fegen, und das ist immer ein Gewaltakt, bei dem es nicht ganz säuberlich zugehen kann. Derselbe Feuerbach hat das religiöse Element in der Menschheit so wenig geleugnet, wie das gedankliche Bedürfniß, die Gabe und den Trieb zur Verallgemeinerung; er wollte nur absolut mit den bisherigen Formen beider, der Religion und der Philosophie, brechen, die historischen Erscheinungen der Gemüths- wie der Begriffswelt psychologisch-anthropologisch auflösen.

Heute, dreißig Jahre später, nach dem Abbruch und bei bevorstehendem Neubau, kommen die neuesten Weisen heran und messen diesen Titanen an ihrer jüngsterworbenen Weisheit, belächeln vornehm das: „Meine Philosophie ist keine Philosophie", ohne nur zu ahnen, daß sie ihren heutigen Standpunkt eben nur der Feuerbach'schen Nichtphilosophie, der kühnen, durchgreifenden Negation von damals verdanken. Feuerbach wies auf die Natur hin, er war der moderne umgewandelte Sebastian Frank; er zeigte dem menschlichen Denken den Jung- und Gesundbrunnen, wo es seine welken Glieder erfrischen könnte, er proklamirte das hic Rhodus, hic salta! Vermagst du etwas, menschlicher Gedanke, nun so zeige es im und am Realen, schlinge dich durch die bunte Welt der Erscheinungen und deducire deren Vernünftigkeit! Vor Allem aber laß mich nichts wieder hören von Deiner „Selbstgewißheit", „Autonomie", von der „Construktion a priori"; denn Alles ist geworden und im Werden, die Welt, Du selbst, Dein eigenes Wissen.

Unterdessen arbeiteten Beobachtung, Experiment und Combination unermüdlich im großen Reiche der Natur, unter der Erde, auf der Erde, in der Luft und am Himmel. Die Chemie in ihren beiden

großen Gebieten zerlegte den Stein und den Menschen, setzte der Geologie und der Physiologie Flügel an. Die Physik machte Riesenfortschritte bis zur Spectral-Analyse und zur Aequivalenz von Wärme und Bewegung. Die Zoologie erlangte eine Wichtigkeit, von der selbst Lamarck und Geoffroy-St.-Hilaire nur geträumt hatten, und Bernhard Cotta erklärte im Jahre 1866: das Entwickelungsgesetz sei nicht nur organisch, sondern kosmisch zu verstehen, in seiner allgemeinsten Form beruhe es auf der Summirung der Einzelwirkungen zu immer complicirteren Gestaltungen. Zuletzt trat die Morphologie als die Logik der Descendenzlehre hervor und deutete in der Organogenie die große Kategorieentafel an.

Den Epigonen der Abstraktion wurde schwül zu Muthe. Umgehen, ignoriren ließen sich die Thatsachen nicht wohl. Die Teleologie in jeder, auch der sublimirtesten Form, pfiff auf dem letzten Loche. Denn, wohlgemerkt, es gibt nicht nur eine kindisch-naive Zweckmäßigkeitslehre, wie sie sich in dem Satze ausspricht: Die Bäume wurden grün gemacht, weil Grün gut für die Augen ist, oder: Der Hase hat zum Zweck den Hasenbraten. Nein, jeder Spiritualismus, auch der Pantheismus, ist im Grunde teleologisch. Wenn außer und neben den Dingen ein besonderes Wesen, eine Entität existirt, so muß sie zu irgend etwas vorhanden sein, irgend etwas vollbringen, irgend eine Absicht, bewußte oder unbewußte, haben. Die Lehre von der Summirung der Einzelkräfte aber kann gar keinen andern Faktor gebrauchen; im Gegentheil jeder andere Faktor stört sie, behext ihre sich von selbst entwickelnde Welt.

Da war guter Rath theuer. Zuerst bezweifelte und benörgelte man die Grundlagen und Resultate der Naturforschung, man wies Lücken auf und setzte sich in diesen Löchern fest. Die Naturforschung erwiderte: Wir kennen die Lücken selbst und sind emsig bemüht sie auszufüllen, habt nur Geduld! Wenn aber unsere Hypothesen noch nicht Alles erklären, so zeigt uns die Widersprüche in dem bereits Erklärten, oder stellt eine Hypothese auf, die Alles erklärt; nur nicht eine solche, über die man beim zweiten Schritt strauchelt, und besonders keine solche, die außerhalb der Wissenschaft steht, denn die kennen wir seit dem ersten Kapitel der Genesis zur Genüge.

Die Thatsachen und die daran sich knüpfenden Folgerungen wurden immer zwingender, peinigender, unentrinnbarer; immer mehr mußte zugegeben werden, immer kleinlauter wurde der spiritualistische Zweifel.

Das Publikum nahm Partei, es drängte sich zu den Hörsälen und den Büchern der Realisten, und gleichsam als wollte es sich für die ausgestandene Theologie und Mystificirung rächen, acceptirte es mit Applaus selbst Folgerungen, die bei aller realen Basis noch gar nicht ausgemacht sind, Corollarien von vorlauten, schnellfertigen Doktrinären der naturwissenschaftlichen Anschauung, die sich kopfüber in's Extrem stürzten, bisweilen bona fide, als Neophyten und Convertiten, oft aber auch blos um Lärm zu machen und das Allerunerhörteste zu Markte zu bringen.

Es ist ja nichts leichter als solche Sprünge in's Extrem, solche scheinbaren Consequenzen von feststehenden allgemeinen Wahrheiten; das besticht und gefällt in blasirter, reaktionssüchtiger Zeit. Der Realismus zieht die Hosen aus und tanzt als Sansculottismus. Mußte sich doch Lamettrie einen Naigeon gefallen lassen, schlüpfte doch aus der Interprétation de la nature des genialen Diderot die „Göttin der Vernunft“ heraus. Eine wenig gewissenhafte Polemik, die immer noch die Eierschalen der Theologie an sich trägt, befehdet dann die Wissenschaft vom Standpunkte ihrer Marodeurs und Enfants terribles aus; sie ruft wie Jesaias Wehe und Fluch über ein Geschlecht, welches den Dienst des Herrn verleugnet; sie ergießt sich in Moralitäten der Klageweiber über die böse verderbte Welt. Das ist wissenschaftlich einfach lächerlich; denn wer sind die Marodeure, die solchen Tumult hervorrufen? Sind das etwa die großen Entdecker, Forscher, Meister der Wissenschaft, die selbstlosen, gestrengen Arbeiter im Weinberge der Natur; oder sind es Zugelaufene, Mitlaufende, wüste Korybanten, deren Ideal der Spektakel ist?

Mit der Moral hat die Wissenschaft überhaupt nichts zu schaffen; was wahr ist, muß gut sein, weil nichts besseres als die Wahrheit gefunden werden kann. Ob sich eine Moral mit der natürlichen Anschauung verbinden, auf ihr gründen lasse, mag zeitweilig in Frage stehen. Carneri bejaht die Frage auf das Entschiedenste in „Darwinismus und Sittlichkeit“. Anstatt unsere eigene Meinung schon hier zu äußern, über welche der Leser wohl kaum in Zweifel sein wird, erlauben wir uns eine Gegenfrage: auf was hat die Moral der Völker und Einzelnen bisher beruht, beruht sie noch? Auf den verschiedenen Religionen, auf dogmatischen Sätzen, auf Offenbarung also? Das wäre doch nur eine Moral auf Commando, also eine autoritative Moral. Und wer sorgte für die Befolgung dieser Moral,

wer garantirte ihre Beobachtung, wer sanctionirte in letzter Instanz das Gesetz? Doch der Priester im Namen des Staates, oder der Staat im Namen des Priesters. Konnte und kann das eine unabhängige Moral, eine Moral des „Geistes“, des „freien Bewußtseins“ genannt werden? Der Zwang braucht nicht nur ein legaler, strafrechtlicher zu sein; ein viel härterer Zwang ist derjenige der sog. öffentlichen Meinung, d. h. der zur Zeit herrschenden Gesellschaftsklasse. Man lese darüber Stuart Mill's wahrhaft rebellische Philippiken in seiner „Freiheit“, wo er die Erbärmlichkeit des lebenden Geschlechts mit Skorpionen züchtigt.

Studirt man die Geschichte vorurtheilslos, so stellt sich ferner heraus, daß kein moralischer Codex, wenigstens in Europa, jemals über eine gewisse Periode hinaus sich stätig in Geltung zu setzen und zu erhalten wußte. Man spricht von „christlicher Moral“ und glaubt in diesem großen Sacke Alles untergebracht zu haben. Aber das Christenthum war nur das gefügige Aushängeschild für die verschiedensten, oft entgegensetzten Maximen und Devisen. War die Moral der alten Gothen dieselbe mit der der Franken? Die Moral der Merowinger identisch mit der unter Karl dem Großen? Die Moral in Italien jemals die gleiche mit der deutschen? Lehrte die Bartholomäusnacht dasselbe, was Luther und Melanchthon lehrten? Hält man im 19. Jahrhundert für erlaubt und verboten, was das 18. verbot und erlaubte? Man könnte ins Unendliche so fortfragen, das Resultat ist: Tugend jenseits der Pyrenäen, Laster diesseits. Bis jetzt ist von einer Einheit und Uniformität der Sittlichkeit nicht einmal in Centraleuropa, selbst nicht im engeren Kreise der sog. civilisirten Völker die Rede. Die Religionen fügen sich in die Zeitumstände, Stammesverschiedenheiten und Breitegrade oder Isothermen. Die Einheit bekundet sich erst in schwachen Lineamenten und andeutenden Punkten.

Ziehen wir Alles zusammen, Autoritativität und lokale Verschiedenheit der moralischen Theorie und Praxis. Was folgt? Das verpönte Entwicklungsgesetz, für welches die Autorität nur eine äußere Schablone, eine Form des Ausdrucks ist, welcher Ausdruck dort und so lange besteht, wo und so lange die Umstände und Verhältnisse ihn bedingen. Hernach zieht das Gesetz ein anderes Kleid an, dessen Form nunmehr Sitte, Gewohnheit, Mode wird. Bei solchem Costümwechsel blitzt es dann auf dem Sinai, oder ein Vorhang im Tempel

zerreißt, oder ein Prophet wechselt die Stadt, und das Volk sagt: Wir haben einen neuen Bund mit dem Himmel geschlossen.

Die Frage nach der Moral stellt sich also jetzt so: Ist es sittlicher, sich einem supranaturalistischen Gebot oder Verbot zu unterwerfen; oder die Meinung der Gesellschaft über das was gut und böse ist, aufzuklären, zu corrigiren, umzugestalten? Sittlicher, gegen ein Unbekanntes und Unerklärliches zu poltern und sich im Unmuth zu verzehren; oder den Ursprung der Tradition an den Quellen aufzusuchen und neue Wasser frischen Lebens zu graben? Sittlicher, die Welt nicht zu begreifen und mit ewig unlöslichen Faktoren sich den gesunden Sinn zu umnebeln; oder die Dinge beim Namen zu nennen und die X und Y zu eliminiren?

Der Fortschritt leidet bei der natürlichen Auffassung der Moral wahrlich keinen Schaden, läuft keine Gefahr. Nicht nur geht Cotta's Summirung der Einzelkräfte ihren Weg auch ohne uns — bisher ist sie, trotz uns, trotz unseres bockbeinigen Widerstrebens und Déraisonnirens vorgegangen — sondern wir können auch diese Summirung beschleunigen. Jede gute Schule, in welcher Anschauung mit Verstandesübung sich paart, summirt die Einzelkräfte rascher und methodischer, als dies bei schlechten Lehranstalten oder in der Schullosigkeit geschehen würde. —

Indem wir uns so scheinbar von unserm Thema entfernten und Seitenwege verfolgten, hoffen wir grade unsern Zweck erreicht zu haben. Der Leser drehe sich gefälligst jetzt um und blicke zum Ausgangspunkte zurück. Wovon war die Rede? Vom einstweiligen Tode der Philosophie, von dem Ueberwuchern realer Erkenntnisse, von der Basis der Moral, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, auf realer Basis eine Moral zu errichten.

Nun, sind das so unphilosophische Gegenstände? Oder stecken wir nicht mitten in der Philosophie, während wir sie todtsagen? Was aber die Hauptsache ist, wir haben philosophirt, d. h. zum Philosophiren angeregt, ohne vom „Geist“, vom „Selbstbewußtsein“, von der „Selbstgewißheit“, von irgend einem aprioristischen Nebelheim und Transcendenzlande, von irgend einer Vornehmthuerei und Unverständlichkeit auszugehen. Wir haben platterdings nichts vorausgesetzt als unsere Existenz in der Welt, oder wenn man will, unsere Existenz in dem, was uns wie eine Welt vorkommt. Und doch stießen wir von Frage

zu Frage auf den ganzen Complex von Gegenständen, die von jeher den Inhalt der Philosophie ausgemacht haben.

Fassen wir also den Gegensatz der Zeiten und somit das Verhältniß der Philosophie zu der exakten Forschung noch einmal, und zwar noch schärfer zusammen!

Die früher herrschende Philosophie, namentlich die deutsche, ging vom Menschen als einem Wesen sui generis aus, welches Wesen wieder ein Erkenntniß-Organ und Vermögen sui generis besaß, das man Bewußtsein, Selbstbewußtsein nannte. Von diesem absoluten und absolutistischen Standpunkte aus, der vorkeplerisch, geocentrisch, anthropocentrisch ist, war es federleicht, eine systematische Weltanschauung zu entwerfen und im Einzelnen durchzuführen. Mit Zeit und Fleiß war jeder nicht grade mittelmäßige Kopf im Stande, sich als Philosophen aufzuthun und seine Mitmenschen eine Weile zu beschäftigen. Man redete von den Dingen, die man wußte und besonders von denen, die man nicht wußte, frischweg ex cathedra, von der Kanzel des „autonomen Geistes" herab.

Die exakte Beobachtung sagt uns, daß der Mensch ein organisches Wesen ist, welches sich schlechterdings nicht von der Reihe der übrigen Organismen trennen läßt, wenn wir anders etwas von und an ihm begreifen wollen. Und zwar ist, nach derselben Beobachtung, und zwar seit Linné's Zeiten, der Mensch ein Säugethier, ein Primat. Will man in der Natur irgend ein Phänomen ergründen, so muß man seine Series ausfindig machen, diese Series hinab- und hinaufsteigen, vom Anfange an bis zu dem Punkte, wo das Individuum steht, wo nöthig auch darüber hinaus, um neben den positiven Eigenschaften auch die negativen, die Defecte kennen zu lernen. Beim Menschen hat die Wissenschaft ein solches Weiterschreiten als unnöthig, weil unmöglich gefunden — nur die Phantastik kann hier noch ihre nächtlichen Gespensterflüge anstellen.

Der Mensch als mammalischer Organismus wird also verfolgt bis in den allerersten Anfang der Reihe, bis zur Eizelle, die er merkwürdigerweise in seiner persönlichen Existenz wiederholt. Von da an tritt eine Verdoppelung, Vervierfachung 2c. der Zelle, also eine Summirung der primitiven Kräfte ein, welche sich durch das Thierreich

hindurch in hundert und tausend Gebilden auseinanderlegt, während der Einzelmensch sie in ihren wesentlichsten Etappen embryonal darstellt. Jede Differenzirung des Organismus und seiner einzelnen Organe ist Verdoppelung, Vervielfältigung, Summirung der Kräfte. Mit der Entwickelung des Nervensystems, mit der Bildung von Blasen aus dem Markrohr, mit der Entstehung des Gehirns wird die Vervielfältigung zugleich eine Potenzirung, die Summirung eine Multiplizirung. Es wächst das Thier mit seinen Kräften, es wachsen die Kräfte mit den Organen; denn physiologisch ist organische Funktion gleich Kraftäußerung.

Endlich bildet sich aus dem Thierreiche hervor, als dessen vorläufige Spitze, das höchste, entwicklungsfähigste, aber auch gefährlichste und widerspruchvollste Thier — der Mensch: das höchste, denn die feinsten Organe, die Nervenfäden und Nervencentren, sind bei ihm am complicirtesten und haben folglich die complicirteste Funktion oder Kraftäußerung. Das entwicklungsfähigste, denn vermöge seines Nervensystems ist er der weiteren morphologischen Entwickelung, der Ausbildung der Species überhoben; er setzt sich an Werkzeugen zu, was ihm an Gliedmaßen abgeht; er wächst ideell, während die früheren Glieder der Reihe reell zu wachsen gezwungen wurden. Das gefährlichste für alle seine Mitwesen unter und neben ihm, weil er die Einen überlistet und überwältigt und sich den Anderen gegenüber beständig an List und Gewalt überbieten muß, um seinen Platz an der Sonne zu behaupten. Das widerspruchvollste endlich, weil bei ihm Trieb und Intellekt sich unaufhörlich in den Haaren liegen, weil die Natur hier einen Spielraum gewährt, den sie sonst überall untersagt, und weil der Mensch Jahrtausende lang eine ideelle Wesenserweiterung getrieben hat, ohne sie bis zur Stunde recht zu begreifen, ohne von einer „geistigen Autonomie" lassen zu wollen, die von seinem vegetativen und animalischen Organismus beständig Lügen gestraft und verlacht wird.

Das sind Gegensätze der Weltanschauung, welche sich absolut ausschließen, welche von Urbeginn an, ja wirklich ab ovo, entgegengesetzte Wege einschlagen, auf entgegengesetzte Ziele lossteuern, und sich so, mathematisch gesprochen, niemals begegnen können — es sei denn um die Erde herum. Sie heißen oder vielmehr sie nennen und schelten sich gegenseitig „Spiritualismus" und „Materialismus", und haben damit beide vom Andern nichts gesagt; ja die Nomenclatur verwirrt

nur den Streit, weil sie noch „Idole“ hineinträgt, wie Bacon das nannte.

Der „Spiritualismus“ ist ein Unding, und der „Materialismus“ ein Unsinn. Ein Spiritus, Geist, oder wie man das aktive Prinzip taufe, kann nichts wirken, ja nicht einmal sein, ohne ein Substrat, irgend ein Etwas. Durch den Geist, den Willen etwas herstellen, was ohne ihn nicht da war, das vermochte nur der hebräische Jehovah, als er durch das Wort die Welt erschuf, und mit diesem Jehovah concurrirt der Schopenhauer'sche Wille als Grund der Welt. Das ist purer Schamanismus, eitel Hexenthum; eben so gut kann ich mich hinstellen und den Orion wegdenken — ob er geht, ist eine andere Frage. Aber nicht minder absurd ist der „Materialismus“, und die Absurdesten sind Diejenigen, welche sich selbst „Materialisten“ nennen. Niemand hat jemals irgendwo Materie wahrgenommen, weder körperlich durch seine fünf Sinne, noch auch durch die vollendetsten Instrumente. Alles was denkbar möglich ist, besteht in Aeußerungen dessen, was wir Materie nennen, in dynamischen und mechanischen Wirkungen, von denen wir auf Attribute schließen; die Totalität der Attribute aber belegen wir mit einem neuen Namen, mit dem der „Körper“. Und erst die Totalität der Körper, diese Abstraktion der Abstraktion, erhält die Bezeichnung „Materie“. So beruht schon der bloße Name des Materialismus auf einem idealistischen Proceß.

Ich stoße mich im Dunkeln an Etwas. War dieses mein erster Anstoß, so fällt mir doch gewiß nicht ein, von meiner Hautempfindung auf die Existenz der Materie zu schließen. Höchstens zucke ich und ziehe das betreffende Glied zurück. Ich muß mich noch oft und verschieden stoßen, ehe die Vorstellungen von Hart, Eckig, Rauh, Spitzig, Kalt, Warm ꝛc. in mir, und zwar sehr allmählich, entstehen. Und dann habe ich erst Attribute, noch keine Substanz. Es muß erst der Augen- oder Lichtsinn hinzutreten, damit ich das mir nur durch einzelne Attribute Bekannte als im Raume gesondert erkenne, und mir so der Begriff des Körpers, wieder sehr allmählich, aufgehe. Und vom Körper zur Körperwelt, zur Materie, diese auch nur dynamisch betrachtet, ist ein weiter, weiter Weg; die mechanische, atomistische Betrachtung der Körper ist nun vollends ein durchaus gedanklicher, philosophischer, spekulativer Akt, zu dessen gründlicher Vollziehung mindestens eben so viel Ingenium gehört, wie zur Aufstellung eines metaphysischen Systems.

Mit der Nomenclatur kommen wir also nicht vom Fleck, und es erinnern solche Logomachien auf das Bestimmteste an die Streitigkeiten in der christlichen Kirche, an den Haber der Sekten, die dem Gedächtnisse das Uebermenschliche zumuthen, wenn es sich mit Ballast wie: Homousios, Homoiusios, Monophysitismus, Monotheletismus ꝛc. befrachten soll. Gibt es etwas Mechanischeres als einen fabricator mundi, gibt es etwas „Geistigeres" als die Atomen- und Aetherlehre? — Wir wüßten auch den laufenden kaum andere Ausdrücke zu substituiren; denn die Sprache hat alle Wörter abgeschliffen und das Denken hat diesen Proceß vervollständigt, indem es die innere Dialektik des Wortes bloslegte. Sagen wir Realismus statt Materialismus, was sich in mancher Beziehung empfehlen möchte, so zeigt sich auf der Kehrseite sofort der Idealismus. Nun behauptet aber der echte Realismus mit unleugbarem Rechte, daß er eben so gut, daß er sogar stichhaltigere „Ideen" und „Ideale" habe, als der vulgäre Idealismus. Ja wir können kein Ding anschauen, kein Wort aussprechen, ohne uns alsogleich als Idealisten zu bethätigen; denn wir empfangen ja doch in der Anschauung nur ein Bild (εἶδος, idea) von der Sache, und was unser Receptionsvermögen gethan, das wiederholt unser Aeußerungsvermögen — auch das Wort ist nur ein Bild, und zwar ein Bild des Bildes.

Um dem Dualismus in jeder Gestalt aus dem Wege zu gehen oder vielmehr ihm die Wege zu verrammeln, sind die Naturforscher auf den Titel „Monismus" gekommen. Wir acceptiren ihn gern, wir verstehen was damit gesagt sein soll. Aber auch der Monismus ist nicht sicher vor Mißbrauch und Mißdeutung. Avancirte Theologen haben Beschlag auf einen Ausdruck des specifisch-christlichsten, doktrinär-dogmatischsten Apostels, des spiritualistischen Paulus gelegt: „In ihm leben, weben und sind wir". Gott ist Alles, Alles ist in Gott, Gott ist die Substanz. Wie kann da Kraft von Stoff, Stoff von Kraft geschieden werden?

Die neuesten philosophischen Spiritualisten haben sich das Ding ähnlich zurecht gelegt und sich gleichfalls als Monisten maskirt. Gott steckt nach ihnen in der Entwickelung, — ein bescheidener Gott, der noch viel mehr Wandlungen vornimmt als weiland Mahadöh; der sich im Stein nicht langweilt, im stillen Veilchen bescheiden blüht, im Vogel ohne Noten singt, im Raubthier Zähne fletscht und sein Opfer zerreißt, im Menschen sich selbst sich selbst opfert!

Doch es sei um den Namen. Wir mögen bald Realismus, bald Monismus sagen, das eine Mal im Gegensatz zum Spiritualismus, das andere Mal zum Dualismus. Die Hauptsache ist, daß wir uns verständigen und die Wahrheit des transcendentalen Idealismus festhalten.

Unsere Behauptung für heute und zum Schlusse geht dahin:

Erstens, daß keine Philosophie mehr gestattet ist, die sich nicht mit den Ergebnissen der strengen Wissenschaft innigst vertraut gemacht hat und fortwährend vertraut macht.

Zweitens, daß diese Philosophie nie etwas voraussetze, was mit der Wissenschaft collidirt und von ihr ad absurdum gewiesen ist.

Drittens, daß die Philosophie, welche noch mitreden will, sich nicht in den Lücken unseres Wissens einniste und Systeme aus dem erbaue, was uns unbekannt ist. Einmal weil über das Unbekannte reden, radotiren heißt, und dann, weil das heute Unbekannte morgen vielleicht sehr bekannt ist.

Viertens, daß sie einsehe, welch' immenser Stoff in der uns bekannten Welt zum logischen Aufbau vorhanden ist, und daß, auf Erfahrungsthatsachen begründet, eine neue Psychologie, Logik, Aesthetik, Sprachphilosophie, Geschichtsphilosophie, Philosophie-Geschichte, Politik und Sociologie möglich geworden sind, deren Grundsteine und Kellermauern sich bereits erheben.

Fünftens, daß sich auf Grund der realistischen Anschauung die Idealität nach Lust entfalten kann, vorausgesetzt, daß sie den festen Boden nicht verläßt, die Meßkette der Entwickelung nicht aus der Hand wirft und, so wenig wie die Natur nach Leibniz, Sprünge macht, sondern schreitet.

Sechstens endlich, daß die Sprache der Philosophie menschlich werde und die „autonomen" Gedankenbilder mit der ganzen übrigen „Autonomie des Geistes" ein für allemal verabschiede. Das härteste und zugleich schädlichste Vorurtheil der abgestorbenen Philosophie bestand in der Tradition von einem besonderen Jargon, von einem metaphysischen Rothwälsch — wir waren gezwungen, es historisch zu behandeln — ohne dessen Handhabung keine Philosophie getrieben werden könne. Grade die Schwerverständlichkeit und Unverständlichkeit hat den Unverstand gezeitigt und erhalten. Abstrahiren muß der denkende Mensch ohnehin genug; aber es muß jedenfalls sonnenklar bleiben, wovon er abstrahirt, und was die Abstraktion enthält, was nicht.

So erscheint uns das nothwendige Verhältniß zwischen Philosophie und exakter Forschung; so die einzige Möglichkeit, die Philosophie zu rehabilitiren und wieder ein nützliches Glied im Organon der Wissenschaften aus ihr zu machen. Von diesem Gesichtspunkte aus sind die philosophischen Bestrebungen der Zeit zu beurtheilen, auf diesem Standpunkt soll man selber philosophiren und sein Urtheil verlangen. Vielleicht wäre auch Manches in der praktischen Menschenwelt bald anders, wenn man die Dinge bei ihren wahren Namen nennte, dem maskirten Realismus die Larve abzöge und demjenigen Idealismus Raum verschaffte, der auf der nüchternen Wahrheit fußt.

VI. Buch.

Exodus.

Die Metaphysik.
Was uns bleibt. — Schema der Philosophie.
Fichte und Kant.

Die Metaphysik.

Nach Kant gibt es außer der Erkenntnißkritik keine Metaphysik, weil es keine reinen Vernuftideen a priori gibt. Was unsere Vernunft aus der Erfahrung schließt, kann niemals hinter die Erfahrung, *μετὰ τὰ φυσικά* führen. Die einzige reine Vernunftidee, welche Kant postulirte, nicht erwies, die Idee der „Freiheit", war für ihn selbst ein imaginäres Gerüst, mittels dessen er das Gebäude der Moral aufzurichten versuchte, dem er aber selbst jede theoretische Haltbarkeit, jeden realen Erkenntnißwerth absprach. Kant wollte vom Monde sprechen, der sich doch in jeder klaren Wasserfläche abspiegelt. Auf dieses höchst empirische Mittel wagte er nicht hinzuweisen; lieber pflanzte er die türkische Bohne, an der man hinaufklettern möge. Die Allerneuesten haben sich nun flott auf die Zucht der türkischen Bohne verlegt, und üben sich unermüdlich in dialektischen Kletterkunststücken.

Metaphysik ist nichts Objektives, sondern ein höherer Grad subjektiven Erkennens, also eigentlich Metapsychik. Hinter dem was die Psyche im gewöhnlichen Erkenntnißwege leistet, soll noch eine gründlichere Anschauung verborgen liegen, ein tieferer Grund des Erkennens. Aber wie im Objekte die Welt mit Brettern vernagelt ist, nämlich da wo die Erfahrungsthatsachen und die Schlüsse aus diesen aufhören: so ist es auch in der Welt des Subjekts, welches hinter den psychischen Proceß nicht zurückkann.

Die Jagd nach dem Ding an sich, nach dem Urwesen, ist eine vergebliche, bezeichne man sie als Metaphysik oder Metapsychik. Es wird zwar viel Pulver dabei verschossen, aber was man als Beute heimbringt, hat eine vertracte Aehnlichkeit mit irdischem Wilde, so überschwängliche Namen man ihm auch gibt. Jeder überzeugt sich bald, daß er Alles das schon irgendwo einmal gesehen.

Was man da hinten am Ende „spekulativ" heraustiftelt, das lag längst in der Anschauung des zum Bewußtsein gekommenen Menschen. Nur hat es einen allegorischen Nimbus erhalten, der ihm auf seiner irdischen Stufe abging. „Ewig" heißt jetzt nicht mehr von langer, aber periodischer Dauer, sondern ohne Anfang und Ende; „heilig" nicht mehr durch und durch gesund, sondern unberührbar, über jeden Contakt erhaben; „gut" nicht mehr zweckentsprechend, brauchbar, sondern jedem Urtheil und Vergleich entzogen; „weise" nicht mehr wissend und deshalb vernünftig, sondern Alles begreifend und alle Zwecke zugleich ersinnend. Metaphysik ist Metabolik und Hyperbolik.

Der „Urgrund" der Welt, der „Seinsgrund", die „Weltschöpfung", die Weltordnung, Welterhaltung und Weltregierung: lauter Bilder, von menschlichen Verhältnissen entliehen. Metaphysik ist Metaphorik.

Alles Wissen setzt sich aus zwei Faktoren zusammen, aus der Erfahrung und der psycho-logischen Anlage des Menschen, einer Anlage, deren Entfaltung und Ausbildung selbst wieder Gegenstand des experimentell-begrifflichen Erkennens wird. „Ich bin gewiß, daß dieses ein Tisch und keine Wand ist": sagt die niedrigste „metaphysische" Begabung; der Metaphysiker von Fach zergliedert die Behauptung und beweist in gelehrten Ausdrücken die Gewißheit des Denkens. „Erinnerst du dich bestimmt, daß er das gesagt hat?" heißt auf Metaphysisch: „hast du an der richtigen Erinnerung der Thatsache das Kriterium von der Uebereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt? An der Identität der Vorstellung mit der Wahrnehmung den Beweis von der Continuität deines Bewußtseins, und somit von der Continuität des Bewußtseins überhaupt?"

Subjektiv, Objektiv, Transcendental, Form der Anschauung, Analytisches, Synthetisches Urtheil, Apriori, Aposteriori, Reflexion, Dialektik, Begriff, Idee, Substrat, Person: lauter Metaphern, von sinnlichen Erscheinungen abgeleitet, auf eine Reihe von psychischen

Erfahrungen angewendet. Woher wüßten wir auch etwas, wie kämen wir dazu, irgend etwas zu benennen, wären wir nicht mit den Dingen zusammengefahren, hätten nicht die Dinge einen Stoß, Druck, Eindruck auf uns geübt, und hätte ein solcher Stoß oder Druck nicht einen Namen aus uns herausgeschlagen, wie der Stein aus dem Stahl, hätte ein solcher Eindruck nicht uns einen Ausdruck abgezwungen? Diese ersten Ausdrücke transponiren sich später in Bezeichnungen; der Ausdruck, die Expressio, sublimirt sich zum Symbol. Haben uns die Dinge oft gestoßen oder frappirt, besitzen wir eine reiche Nomenclatur oder Namenrufung, haben uns äußere und innere Erfahrung eine Masse von Transponirungen und Sublimationen geboten und uns eine Masse von Bezeichnungen und Symbolisirungen gelehrt, so sind wir gelehrt. Gelehrsamkeit, Spekulation, Bezeichnung, Symbol, Nachdenken, Abstrahiren, Combiniren: lauter Metaphern, wie das Wort „Metapher" selbst. Die Metaphysik stirbt an der Etymologie und dem Wurzelverständniß.

Lassen wir uns Goethe's letztes Wort gesagt sein: „Alle Philosophie über die Natur bleibt doch nur Anthropomorphismus, d. h. der Mensch, eins mit sich selbst, theilt Allem was er nicht ist, diese Einheit mit, zieht es in die seinige hinein, macht es mit sich selbst eins" *).

Wir können aber auch den Proceß umkehren, die Metaphysik statt oben, unten suchen. Es ist metaphysisch, den ersten artikulirten Vorstellungslaut zu erklären; metaphysisch, den consonantischen Bau der Sprachen abzuleiten; metaphysisch oder metapsychisch, wie man will. Die ganze Physik ruht auf metaphysischer Grundlage. Kant würde sagen, es werde nie ein Newton kommen, der die Molecülen erklärte; denn das Molecüle sei eine Hypothese, deren Existenz nur negativ, durch den Satz des Widerspruches annehmbar zu machen sei. Die Atomistik ist die Metaphysik der Chemie, die denkende Bemühung um das Ding an sich der Affinitäten. Um die Atome, in den Atomen soll Weltäther sein, 40 Millionen mal so dünn wie die atmosphärische Luft: keine Instrumente reichen bis zu dieser Sublimation des Stoffes. Die Physiologie ist die Metaphysik der combinirten Mechanik, Physik und Chemie, des organischen Lebens selbst. Die Psychologie ist die

*) Goethe an den Grafen Kaspar Sternberg (in einem nicht abgesandten Briefe) in „Goethe's Naturwissenschaftliche Correspondenz", herausgegeben von Batranek. Leipzig, Brockhaus, 1875.

Metaphysik der Physiologie, die Logik die Metaphysik der Psychologie, die Philosophie endlich die Metaphysik aller vorhergehenden Physiken und Metaphysiken, das X unseres Wissens in einer bestimmten Zeitperiode. Aber die Philosophie ist nur die höchste bewußte Metaphorik, während die Poesie die höchste intuitive Metaphorik ist.

Es gibt zwei Denk- oder Bewußtseinsrichtungen in der Menschheit, eine phantastische und eine verständige. Die gemischten Erscheinungen sind natürlich unendlich zahlreich, überhaupt die zahlreichsten. Phantastische Jugend entwickelt sich zu verständiger Reife. Der Poet im Menschen wird mehr oder weniger Philosoph, ethischer fast immer. Dem Phantasten ist die Extase bequem, erwünscht, fast natürlich; dem Exakten ist es schwer sich zu begeistern, am Ehesten gelingt es ihm bei Gegenständen der Vernunft selbst. Der Erstere durchschaut seine Metaphorik selten; wohl ihm, wenn er Alles für bare Münze nimmt, Gegenstand wie Bezeichnung. Man lasse ihm sein Glück, d. i. seine Illusion! Der Exakte hat den Beruf, die Metaphorik zu zergliedern und Metarhetoriker zu werden; er prüft, was hinter dem Ausdruck steckt. Findet er überall Bekanntes, so wird er nicht ernüchtert, denn er war nicht trunken vorher; kommt er hinter die Psyche mit ihren Anmaßungen, so begrüßt er freundlich die Physis; zieht er der Physis das Kleid vom Leibe, so hat er die Engelgestalt der Psyche vor sich, ohne deshalb zu schwärmen; denn selbst diese Engelgestalt bewegt sich auf Flügeln von Nervenfibern und Nervenknoten, und diese wieder bestehen aus Albumin, Fett und Phosphor, und diese gerinnen vor der wissenschaftlichen Phantasie zu Molecülen, welche aus Atomen bestehen, die in ewiger Bewegung rotiren, sich nähern, entfernen, durch Lage und Wärme modificiren — bis der Aether das Urräthsel der Welt umschließt, selbst ein Räthsel.

Dem phantasiebegabten Denkfaulen muß man sagen: Treibe Metaphorik, steigere deine Bildersprache und sei selig im Besitze dieser Steigerung! Dem Philosophen dagegen: Prüfe deine Metaphern, löse sie auf, führe sie auf ihre primitive Bedeutung zurück, und du wirst dem Verständniß der Welt näher rücken! Hüte dich vor der Phantasterei, denn du könntest deine eigenen Ausdrücke, dich selbst leicht als Offenbarung aus den fernsten Himmelshöhen betrachten. Ueberbiete dich nicht in Bewußtseins-Sprüngen, sondern bleibe in der

Schraube; ihre Windungen wiederholen sich nur, aber sie führen dich höher hinauf, über den Troß und über deinen eigenen Anfang. Du wirst nie „metaphysischer" als alle deine Mitmenschen, denn sie Alle sind nicht das, als was sie erscheinen; aber du kannst die Metaphysik begreifen, was lange nicht Alle können, und dieses Begreifen ist ein Cursus der Metaphorik. Weiter bringst du es nicht, verlaß' dich darauf!

Der Phantast ist der eigentliche Realist; wie er in die Dinge hineinfährt, so sind ihm die Dinge, so ist er sich selbst. Der wahre Idealist ist der Verständige, Exakte; denn er erblickt, was die Dinge auf den ersten Blick nicht verrathen, die Idee, und er weiß, daß auch diese Idee nur das Symbol eines Unerreichlichen ist. Ihn sollte man daher in einem andern Sinne einen „Realisten" nennen, weil er das einzig Reale, das wahrhaft Wirkliche kennt, erkennt, anerkennt, die Idee. Es ist die unwahrste aller Behauptungen, daß die Phantasten gefährlich seien: wie können sie die Dinge ändern, da sie die Dinge nicht verstehen; wie können sie radwälzen oder revolutioniren, da sie das Rad, den Kreis nicht begreifen. Hinderlich können sie sein, wenn sie ihre Phantasterei als Gränzmarke der Vernunft in den Boden rammen und ihr nec plus ultra darauf schreiben. Bedrohlich für die stumpfe Welt, für das den Fleck tretende „Trottelthum" ist nur der Mann der Ideen, der ächte Realist, der die Idealität der Dinge kennt, den Schein vom Wesen scheidet und die Wesenheit der Menschen selbst, den idealen Menschen, zur Geltung zu bringen sucht. Der Phantast reibt und zerschlägt sich an vermeintlichen Objektivitäten, die gar das nicht sind, wofür er sie hält; der Idealist besteht auf dem Rechte der Subjektivität, sie selbst zu sein, und er weiß, daß die „Freiheit" nur das Ensemble bewußter Subjektivitäten sein kann. Wie in der Erkenntnißtheorie die Subjektivität nur als allgemeinmenschliche gefaßt werden darf, so ist auf dem Gebiete der Praxis nur diejenige Freiheit die wahre, die uns A l l e frei macht. —

Der Mensch ist ein Januskopf; nach der einen Seite Empirist, nach der andern Idealist. Die Menschen im Einzelnen sind bald mehr das Eine, bald mehr das Andere. Ganze Epochen der Menschheit

sind empiristisch oder idealistisch. Die Hälfte einer Generation ist empiristisch, die andere Hälfte idealistisch. So heute. Kant hat uns den Unterschied nur zum Bewußtsein gebracht, nach ihm nennt man sich so oder so. Und doch ist es dasselbe menschliche Wesen, dessen psychologische Funktionen bald im Besondern, bald im Allgemeinen thätig sind. Goethe, der große Zeitgenosse Kant's, Phantast und Exakter zugleich, bewußter Phantast und realistischer Idealist, läßt seinen Faust ausrufen:

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Duft
Zu den Gefilden hoher Ahnen.
— — — — — — — — — — —
Ja wäre nur ein Zaubermantel mein! —“

Diesen Zaubermantel hat Kant gewoben. Man trenne nur die ganze Ornamentik von diesem Arrazzo los, der reine Zaubermantel bleibt übrig: „Empirische Realität“ und „transcendentale Idealität“ erkennen sich in verschiedener Gestalt als dasselbe Wesen. Hüllen wir uns getrost in diesen Zaubermantel, er trägt uns über die Tiefen der Realität und über die Untiefen der Idealität hinweg. Der Empirismus ist nur die Kehrseite der Idealität, das Vehikel des Idealismus. Den einen werden wir so wenig los wie den andern; in dem Zaubermantel sind sie Eins. Glücklich, wer nur einen Fetzen von ihm zur Beschwingung der Schulter erhascht!

In der Wissenschaft aber soll nur noch der mitreden, der die Identität der beiden Seelen erkannt hat und sich redlich bemüht, diese Identität auf Tritt und Schritt zu bewahrheiten. Fort mit den „Gewaltsamen“! —

Was uns bleibt.

Daß die Philosophie sich überlebt habe, war ein schnellfertiges Wort des Aergers über die leere Begriffsklauberei, über ihre Entfernung von aller Erfahrung und ihre anmaßliche Ueberhebung über den Kantischen Standpunkt. Daß die Philosophie jemals aufhören

werde, so lange Menschen auf der Erde leben: diese Annahme ist grade so thöricht, wie die andere, daß es mit der Musik zu Ende gehe, weil eine nicht zu verkennende Stagnation und reflektive Ueberkünstelei auf eine Periode großartigster Produktion gefolgt ist. Immer wird der Mensch am Zusammenhange aller Dinge, immer am Begriffe dessen suchen, was er seine „Bestimmung“ nennt.

In diesen Ausdrücken liegt der Inhalt jeder correkten Philosophie und deren Zweitheilung ausgesprochen. Die Alten schon theilten dieses geistige Mühen in Physik und Ethik, denen sie die Dialektik als Erkenntnißtheorie voraufgehen ließen.

An dem unglückseligen Namen „Metaphysik“ trägt Andronikus von Rhodus (70 a.) die unwillkürliche Schuld, indem er bei der Sammlung der Aristotelischen Schriften die Principienlehre (gegen die Platonischen „Ideen“ gerichtet) hinter die Physik, welche nach Aristoteles ebenfalls zur theoretischen Philosophie gehört, *μετὰ τὰ φυτικά*, stellte und darnach benannte. Dieses „Idol“ des Namens hat der Menschheit viel Verwirrung und Kummer gekostet.

Erst Kant beseitigte die so eingeschwärzte „Metaphysik“ wieder, indem er die Unmöglichkeit synthetischer Urtheile a priori — mit Ausnahme der Mathematik — nachwies. Kant's theoretische Philosophie ist Erkenntnißkritik, nach deren Erledigung nur die formale Logik als Propädeutik übrig bleibt. Gegenstand der praktischen Philosophie sind ihm Natur und Sitte, woraus sich Naturerkenntniß und Ethik ergeben. Und zwar schlug der Königsberger Meister den Gegenstand des innern Sinnes, die Psychologie, zur philosophischen Naturlehre. Heutzutage begreift man dieses große Wort viel genauer als zu Ende des vorigen Jahrhunderts, da sich die Seelenlehre klärlich als letztes und Uebergangs-Glied den biologischen Wissenschaften anreibt.

Die ethische Philosophie umfaßt nach Kant: Rechtslehre, Moral und Politik, d. i. Geschichte nach den hauptsächlichsten Lebensäußerungen der Menschheit. Das Recht oder die Frage nach Person und Eigenthum, die Moral oder die Frage nach Gut und Böse, die Politik oder der Mensch in der höchsten Verbindung, dem Staate: alle sind sie im geschichtlichen Flusse und nur in diesem Flusse zu verstehen. Ein Naturrecht im Sinne des 18ten Jahrhunderts gibt es so wenig als eine absolute Moral und ein unter allen Umständen überall anzustrebendes Staatsideal, sammt einem ideali-

schen Verhältniß der Staaten unter sich. Daß am Ende der geschichtlichen Reihe auf allen drei Gebieten ein Schluß auf die Zukunft gewagt, eine Perspektive eröffnet werde, liegt in der Natur der Sache und des Menschengeistes; solche Schlüsse und Perspektiven wird sich wohl kein Philosoph oder Lehrer der Philosophie nehmen lassen.

Natürlich baut sich der zweite Theil der Philosophie auf den Errungenschaften des ersten auf; erst müssen die Anlagen des Menschen, sagen wir durch die Anthropologie, festgesetzt sein, ehe ein Jota von Recht, Moral, Politik, kurz von der Geschichte zu verstehen ist. Nimmt man den Menschen nicht anthropologisch, so ist allen Einbildungen Thür und Thor geöffnet. Ist aber der Naturmensch fertig, selbstredend mit seiner Anlage zur Vernunft, so verdankt er sich selbst, zur andern Hälfte, den ganzen Verlauf der Geschichte. Und nach Kant ist das Mittel, der Hebel, den die Vernunft am Naturmenschen ansetzt, um den Kulturmenschen zu erziehen, die „ungesellige Geselligkeit" des Menschen, der doppelte Hang, sich zu vergesellschaften und allein zu sein.

Als Amendement zu der Kantischen Eintheilung der Ethik in Rechts-, Moral- und Staatsphilosophie schlagen wir vor, Rechts- und Staatsphilosophie als Philosophie des Verbandes oder der Association zu vereinigen; und ferner als Zusatz, ein drittes Glied, die Aesthetik einzuführen, aber streng im geschichtlichen Sinne, als Entwicklung der Schönheits-Ideale, als Philosophie der Style. Eine Aesthetik als Wissenschaft an und für sich, als reine Thetik, gibt es so wenig, als es ein absolutes Recht oder eine absolute Moral gibt. Eine Religionsphilosophie kann nach Kant gar nicht mehr gedacht werden; er selbst hat sie der Moral subordinirt. Ganz wird sie dort wohl nicht unterzubringen sein; ein Theil von ihr gehört zur Aesthetik, ein anderer Theil zu einem Gebiete, welches wir noch zu umschreiben und als besonderes geltend zu machen haben.

Wenn man will, kann man die ganze Philosophie aufgehen lassen in der Geschichte der Philosophie; denn, den Begriff einer solchen Geschichte richtig gefaßt, enthält sie Alles, was der Philosophie überhaupt zukommt, formal und materiell. Formal kann man vom geschichtlichen Erkennen und Denken nicht reden, ohne dieses Erkennen und Denken selbst zu untersuchen. Der Fortgang des Denkprocesses, sein Vorwärts- und Rückwärtsschreiten, seine Seitensprünge und Seitenwege, lassen sich nicht zum Verständniß bringen, wenn man nicht

zugleich progressiv feststellt, was Erkennen und Denken heißt. Materiell ist der ganze Inhalt der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung gegeben; sonach sind Rechts-, Verband- und Schönheitsphilosophie in der Geschichte der Philosophie enthalten, wie es denn in allen bisherigen Geschichten der Philosophie vorkam, daß gesagt wurde, was ein System oder ein Mann über Recht, Moral, Staat und Schönheitsideal gewußt habe.

Wir wollen indessen gern im Interesse der Arbeitstheilung und zur bessern Bewältigung des Riesenstoffes zugeben, daß die Geschichte der Philosophie sich auf die historische Entwicklung des Denkprocesses an und für sich beschränke, daß sie eine Geschichte der Psycho-Logik im Wesentlichen bleibe, eine Geschichte des Erkenntnißvermögens und seiner Leistungen. Sie gliedert sich alsdann in zwei Theile; zuerst nimmt sie der Naturphilosophie den anthropologisch bestimmten Menschen aus der Hand, zeigt an ihm den psycho-logischen Erkenntnißgang und das Werden logischer Gesetze, und diese Gesetze läßt sie zum Zweiten historisch sich entwickeln und am Denkstoffe selbst bethätigen. Auf diesem Wege findet nicht nur die „Metaphysik“ ihre praktische Erklärung, sondern auch das Wesen der Religion, insofern es „metaphysisch“ ist. Für den Rest des religiösen Wesens haben Moral und Aesthetik zu sorgen. Als Wissenschaft kann die Theologie nicht betrachtet und behandelt werden, wohl aber kann man ihren Gegenstand aus drei Geschichtsgebieten herausschälen und selbst wieder geschichtlich als Entwicklung der Religionen darstellen.

Sonach gliedert sich die ganze Philosophie kurz in folgendem Schema:

A.

Naturphilosophie, einschließlich der Anthropologie.

B.

Ethik.

1) Philosophie des menschlichen Verbandes (Recht und Staat);
2) Moralphilosophie;
3) Aesthetik.

Alle drei als geschichtliche Disciplinen.

C.

Geschichte der Philosophie.

1) Psycho-Logik (zurückgreifend auf A);
2) Psycho-logische Entwicklung des Erkenntniß- und Denkprocesses in der Menschheit.

Die sog. „Philosophie der Geschichte“ ist im Wesentlichen sub **B** enthalten; will man sie zu einer besondern Disciplin machen, so muß man zu Werke gehen wie bei der Religionsphilosophie und ein Amalgam von drei Specialwissenschaften bereiten.

So stellt sich uns das Gebiet der Philosophie übersichtlich geordnet dar. Vorauf geht das zusammenfassende Naturerkennen, dessen sachliche Grundlagen von der Elementarschule an methodisch gelegt werden müssen. Die Methodenlehre dieses Unterrichts gehört nicht hierher; nur darf betont werden, daß reales Wissen endlich definitiv die Stelle verderblicher Abstraktionen einzunehmen hat.

Wenn die Philosophie fürder nicht mehr hinter den Einzelwissenschaften zurückbleiben soll, so muß das Material des Einzelwissens verarbeitet und assimilirt werden.

Auf dem Grunde des Naturerkennens erhebt sich die Philosophie nach zwei Richtungen, als praktische und als theoretische. Wiederum erhält die Praxis den Vortritt: in der Entwicklung von Recht und Staat, Moral und Aesthetik bewegt sich der denkenlernende Mensch durch lauter feste Erscheinungsformen und macht seinen letzten theoretischen Cursus halb unbewußt zum Voraus durch, sich so zu der Aufgabe stählend, das Gängelband der concreten Gestalten endlich fahren zu lassen und mit bloßen Gedanken zu operiren.

Zum Schluß erst kommt die psycho-logische Schulung und die Durchführung der Psycho-Logik durch den Bewußtseins-Proceß der Menschheit, wo dann die sämmtlichen Genie-Schwünge und Sprünge in ihrem Werden zu belauschen sind, welche auf dem Gebiete der Institutionen so großes Unheil und so viele Verwirrung anrichteten. Dieses Schwerste darf erst am Schlusse kommen, es bildet das umfassende Repetitorium für das gesammte philosophische Studium.

Wie der Mensch als Kind der Natur nahe steht, sich als Jüngling durchs Leben schlägt und als Mann reflektirt: so muß die Philosophie mit der Natur beginnen, von da zur Ethik fortschreiten, um mit der Theorie zu schließen.

In einer exakten Geschichte der Philosophie wird sich dann auch wohl ein für allemal herausstellen, daß die hyperidealistischen Neukantianer eigentlich bei *Kant* vorbeigegangen sind, um bei *Fichte* einzukehren.

Grade Fichte war es, der aus dem *Postulate* der „Praktischen Vernunft", aus der moralischen Hypothese von der „Freiheit des Willens", einen festen Ausgangspunkt, eine philosophische These machte. Und Fichte hatte das nicht einmal allein und zuerst gefunden, was nachher die Basis der „Wissenschaftslehre" wurde. *Reinhold* war voraufgegangen; er hatte „die von Kant so dunkel und unbefriedigend gelassene Lehre von der Freiheit aufgeklärt"; und selbst der Skeptiker *Aenesidemus* (Hofrath Schulze in Helmstädt) hatte gegen Kant eingewendet, es sei eben so leicht zu beweisen, daß *Stoff* und Form der Erkenntniß aus dem *Subjekt* komme, als das Gegentheil*).

So erst kam Fichte auf den Gedanken, das Ding an sich, das Unbedingte sei das *reine* Ich, welches das Nicht-Ich, die Welt setze.

In einer Recension der A. Jenaer Literaturzeitung heißt es dann: „Der Beweis, daß die Vernunft praktisch, und insofern ein schlechthin Unbedingtes im Menschen anzunehmen sei, könnte gar leicht *Grundlage alles philosophischen Wissens* sein". Man sieht deutlich, wie Fichte das moralische Hülfs-Seil Kant's zum Baugerüste macht. Richtig übersetzt er dann auch den „intelligiblen Charakter" Kant's in ein „intelligibles Ich", obgleich Kant selbst das intelligible oder reine Vernunft-Ich für eine *ganz leere Vorstellung* erklärt hatte.

Noch ein anderer Berührungspunkt mit der kriticistischen Philosophie, die aber nur die Consequenz des Bisherigen ist, findet sich bei Fichte.

---

*) Siehe über diesen Punkt L. *Noack*: „Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken" (Leipzig, O. Wigand, 1862), wo Kant und Fichte auf das Trefflichste geschieden sind.

Gegen Forberg, aus dem er den „wahren skeptischen Atheismus Kant's“ hervorleuchten sah, bemerkte Fichte: „Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann. Erblickt man dagegen die Sinnenwelt vom transcendentalen (eigentlich transcendenten) Gesichtspunkte aus, so ist sie keine für sich bestehende Welt; in Allem vielmehr, was wir erblicken, erblicken wir blos den Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit“ — die „Fiction des Verstandes“! — Natürlich kommt dann die „Freiheit“ als das Absolute heraus: „Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selber und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht“.

Zum Unglück ließ sich Kant eine solche „Berichtigung“ seiner Philosophie nicht gefallen; am 7. August 1799 erklärte der 75jährige in der Jenaer Literaturzeitung: „Auf die feierliche, im Namen des Publikums an mich ergangene Aufforderung erkläre ich hiermit, daß ich Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte“. Er habe Fichten gerathen, sich im Sinne der Kritik der reinen Vernunft zu bewegen, was Fichte abgelehnt, „da er doch das Scholastische nicht aus den Augen setzen werde“. „Da man behauptet hat, fährt Kant fort, daß meine Kritik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht buchstäblich zu nehmen sei, sondern jeder, der meine Kritik verstehen wolle, sich allererst des gehörigen (z. B. hyperidealistischen) Standpunktes bemächtigen müsse, weil der Kantische Buchstabe, so gut wie der Aristotelische, den Geist tödte, so erkläre ich hiermit nochmals, daß meine Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen und blos aus dem Standpunkt des gemeinen, nur aber zu solchen abstrakten Untersuchungen hinlänglich kultivirten Verstandes zu verstehen ist“.

Dann kommen die „Freunde, vor denen uns Gott bewahren möge“, und schließlich das stolze Vademecum an die so es angeht:

„Dem ungeachtet muß die kritische Philosophie überhaupt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern daß das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künf-

tigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei".

Nein, nein, „keine Nachbesserung", sondern nur zwei Erklärungen zur größten Offenbarung aus den Tiefen des menschlichen Bewußtseins. Eine physiologische Erklärung des a priori, welches nicht immer a priori, sondern auch einmal a posteriori war, nun aber allerdings a priori ist und bleibt. Und dann eine historisch-moralische Erklärung der „Freiheit des Willens" und des Postulats eines „intelligiblen Charakters", die für heute noch in petto bleibt.

Sonst aber sollen sie dich lassen stan, alter Kant! Du bleibst die scharfe Kante, an der sich die philosophische Phantasterei, die rücksichtsvolle Superklugheit und der Dünkel, novarum rerum cupitor, die Schädel einstoßen werden, in saecula saeculorum.

Kleine Nachträge.

I. Buch: **Der Pessimismus.**

Zu Schopenhauer. Das was man in gewissen weitern Kreisen die Schopenhauer'sche Philosophie nennt, seine Theorie des Willens, ist ein großes, in Prosa geschriebenes Gedicht, ein Vedantisches Poëm. Schopenhauer stand nicht umsonst auf dem Boden der Romantik. Als Poet hat er nachhaltig auf Phantasie und vergrämte Gemüthsstimmung eingewirkt. Grade seine wärmsten Verehrer wissen in der Regel nichts vom Werthe seiner erkenntnißtheoretischen Studien, also von dem Punkte, der ihm eine bleibende Stellung in der Geschichte der Philosophie sichert. Die sog. Schopenhauer'sche „Philosophie" nennt Liebmann (Analysis der Wirklichkeit, Straßburg, 1876) einen „Pansatanismus", und dieser ist es grade, der Vielen zur Abwechslung gemundet hat.

Zu Hartmann. Im Texte ist die Bemerkung vergessen, daß die große Entdeckung des „Unbewußten" eine Fichte'sche Entdeckung ist. Denn nach diesem Uridealisten ist das Unbewußte „meine unbewußte Thätigkeit", die sich mir als Außenwelt aufdrängt. Also ist Fichte's Nicht-Ich gleich „unbewußte Thätigkeit" des Ich. (Vergl. Knauer, Geschichte der Philosophie, Wien, 1876.) Auch bei Schelling ist das reale Denken in der Natur „unbewußt".

II. Buch: **Der Realismus.**

Zur Erhaltung der Kraft (S. 107—112). Zöllner („Ueber die Natur der Kometen", S. 374) nennt das Princip von der Erhaltung der Kraft „die Constanz der Bilanz zwischen Ursachen und Wirkungen", und weist darauf hin, daß er dieses Princip schon in seiner akademischen Antrittsvorlesung von 1866 als „eine

logische Consequenz des Causalitätsprincips" dargestellt habe.

Zum Abschnitt: „Der Mensch und die Welt" (S. 112—118), ergänzt durch den „Parallelismus zweier Welten" (290. 91). Man kann sich die Differenzirung der Sinne, die gewöhnlichen fünf und des sechsten, des „Innervationsgefühles", auch als Verlängerungen des Ur- oder Hautsinnes vorstellen. Der Haut- oder auch Tastsinn verlängert sich nach zwei Richtungen, praktisch und theoretisch. Praktisch wird er zunächst Einverleibungssinn mit specifischem Organ, welches das Convenable von dem Inconvenablen unterscheidet, — der Ursprung des Geschmacks. Dieser Ursprung hängt uns noch metaphorisch an, wenn wir Jemanden „zum Fressen lieb haben", wie auch, wenn wir nach Darwin vor Jemanden ausspucken. Der Geschmackssinn verlängert sich wieder in den Geruchssinn, dessen Organ jenem erstern lokal benachbart ist. In scheidenlosen Fibern sammelt sich der potenzirte Geschmackssinn zu einem einzigen durchschlagenden Eindruck, zum Anreiz oder zum Widerwillen. — Theoretisch entwickelt sich der allgemeine Tastsinn zum specifischen Schallsinn, der unendlich feinere Schwingungen leitet als der Gesammtorganismus und die Knochensubstanz. Die höchste, gipfelnde Verlängerung des Tastsinnes ist der Lichtsinn, den Aetherschwingungen zugänglich und congruent.

Zum Sonnensturm (S. 124. 5). Die außerordentlichsten Erdstürme sollen 45 Meter in der Sekunde machen. Nach dem Bericht der „Times" über den Sturm an der amerikanischen Küste vom 2. Februar d. J. erreichte der Nordwest eine Geschwindigkeit von 70 engl. Meilen per Stunde, was für die Sekunde ca. 56 Meter ergibt.

Zu Hochstetter und Darwin (S. 149—178). Schon Empedokles (geb. 490 a.) wußte: In der organischen Welt stammen alle höheren Formen von niedrigeren ab. Die niederen Formen bilden Sinneswerkzeuge und Glieder der höheren. So entstehen zunächst Monstra, welche zu Grunde gehen. Die Stärkeren unter den Lebensfähigen siegen (S. Knauer, Geschichte der Philosophie).

III. Buch: **Erkenntnißtheoretik.**

Zur Erkenntnißtheoretik (194—212) und zur Apriorität überhaupt. Angeborne Ideen behauptet schon Kepler: „Wie die Zahl

der Blumenblätter oder der Staubfäden den Pflanzen, so sind dem Menschen die Ideen oder Harmonieen eingeboren und treten in der Entwicklung hervor". (S. „Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie. Ein Versuch von Dr. Georg von Gyzycki" (Leipzig, C. F. Winter, 1876). — Platon's Wissen als Erinnerung ist gleichfalls das A priori — oder Ererbte. Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen stammen von Newton (der freilich auch den absoluten Raum und die absolute Zeit hat) und aus des Mathematikers Lambert Novum Organon (Vgl. Liebmann „Analysis").

IV. Buch: Parallelismus zweier Welten.

Zu „Kantianer und Naturforscher" (S. 276 unten, 77). Um doch ein Wort von der hyper-euklideischen Raumauffassung zu sagen, führen wir Liebmann's kurze Erörterung an. Ein Raum von 3 Dimensionen (der unsrige) ist derjenige, worin der Punkt durch 3 Coordinaten, sagen wir x, y, z, jederzeit eindeutig bestimmt ist. Hat man diese Abstraktion, so kann man ja sagen: durch n Coordinaten. Sind n Coordinaten vorhanden, so gilt Euklid nur noch in dem Falle, als der Raum von 3 Dimensionen überall ein „Krümmungsmaß" (Bezeichnung von Gauß) = Null hat.

Uebrigens vergleiche man des herrlichen Fechner „Kleine Schriften von Dr. Mises" (Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1875), wo der gelehrt-humoristische Veteran dem Wiederabdruck seines Aufsatzes: „Der Raum hat vier Dimensionen" hinzufügt: „Schon Kant hat, was mir zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes (1846) nicht bekannt war, die Möglichkeit von mehr als drei Dimensionen des Raumes besprochen; nicht minder sind neuere namhafte Mathematiker, als wie Riemann, Helmholtz, Klein auf Spekulationen darüber eingegangen. Ferner erinnere ich mich, in der Anzeige einer vor einigen Jahren erschienenen Schrift von Kirchmann, deren Titels ich mich nicht mehr entsinne, gelesen zu haben, daß er, unstreitig ohne Kenntniß des vorigen Aufsatzes, die Veränderung in der Welt in ähnlicher Weise als hier geschehen, nur mit mehr philosophischem Ernste, durch einen Bestand zu ersetzen gesucht. Endlich ist mir aus mündlichen Unterhaltungen mit Prof. Dr. Zöllner eine sehr sinnreiche Weise der Erklärung von Wundern, die als solche im Raume von blos drei Dimensionen er-

scheinen, durch Hineinspielen von Kräften aus einer vierten Dimension, zur Kenntniß gekommen, welche der Art ist, daß, wenn sich die Thatsache dieser Wunder erweisen ließe, darin ein empirischer Beweis für das Dasein einer vierten Dimension gefunden werden könnte, worüber er sich wohl selbst einmal im Zusammenhange allgemeinerer Betrachtungen, in welche dieser Gedanke eingetreten ist, äußern dürfte."

Nur wäre die vierte Dimension nicht transcendentaler Idealismus, sondern empirischer.

Zum Gehirnbau (S. 289). Alex. Bain („Geist und Körper", Internationale wissenschaftliche Bibliothek, III. Bd.) schätzt die graue Substanz der Hirnrinde sammt ihren Windungen auf 300 Quadratzoll Ausdehnung und durchschnittlich $^1/_{10}$ Zoll Dicke, welch' letztere sich nach Abzug der fibrösen Masse auf $^1/_{20}$ Zoll reducirt. Die graue Masse besteht aus großen geschwänzten Zellen, untermischt mit kleinen Nervenkörperchen von $^1/_{10000}$ Zoll im Durchmesser. 500 Zellen nebeneinander füllen einen Zoll, es kämen also 250,000 auf den Quadratzoll, 75 Millionen auf die 300 Quadratzoll. Nun lagern aber 16 Zellen in der Tiefenrichtung: Summa 1200 Millionen (übereinstimmend mit den selbständigen Untersuchungen von Prof. Meynert in Wien).

Jeder Nervenkörper hat mindestens zwei Nervenfasern, meistens aber mehr, sagen wir vier im Durchschnitt: macht 4800 Millionen Fasern. In runden Zahlen 1 Milliarde Zellen auf 5 Milliarden Fasern, ganz abgesehen vom Rückenmark, dem verlängerten Rückenmark, dem Kleingehirn und den kleinen grauen Centren in den Hohlkugeln des Hirnmantels. Nehmen wir 50,000 Vorstellungen an, so hätte jede Vorstellung 20,000 Zellen und 100,000 Fasern zu ihrer Verfügung; bei 200,000 Vorstellungen kommen auf jede Vorstellung 5000 Zellen und 25,000 Fasern.

Wenn sich die beiden Hemisphären des Großgehirns wiederholen, so bleiben 2500 Zellen und 12,500 Fasern für jede Vorstellung; gibt es, wie es scheint, eine doppelte Vertretung in jeder Hemisphäre, so bleiben 1250 Zellen und 6250 Fasern.

Ziehen wir die gesammte Nervenbatterie zur Besorgung unserer 4—500 Muskeln, sowie den ganzen Apparat für Gefühl, Emotion, Willen ab: so bleiben nach Alex. Bain Zellen und Fasern für mehr als das Doppelte unserer Erinnerung übrig.

V. Buch: **Reale Basis des Idealismus.**

Zu Zöllner (S. 346—49). Liebmann („Analysis") stellt sich auf den Standpunkt von Dubois-Reymond: Wenn wir den Zusammenhang zwischen physischen und Empfindungsthatsachen nicht natürlich erklären können, so folgt daraus nicht, daß er nicht natürlich erklärt werden könne. — Wundt „Physiologische Psychologie": Die Veränderung der innern Zustände der einfachen Wesen (Atome oder Herbart'sche Reale), welche deren äußere Veränderungen begleiten, können erst dann zur Empfindung und Vorstellung werden, wenn die Verbindungen einfacher Wesen vollkommen genug sind, um den inneren Zuständen Dauer und Zusammenhang zu sichern: eine Stufe, die, so viel wir wissen, in vorbereitender Entwicklung im Bewußtsein der Thiere erreicht ist, doch im Bewußtsein des Menschen erst sich vollendet. — Das stimmt zu Zöllner's anfänglich schwachen Bewußtseinszuständen. „Durch Leitung aller Art wird die Crescenz der Elementarempfindungen der Atome" zum (Cotta'schen) „Summationsproceß". (Vergl. Gyzycki l. c.)

Wie das Ohr seinen Eigenton, das Auge sein Eigenlicht, so hat auch die graue Rinde ihr Eigenbewußtsein, welches sich im „Innervationsgefühl" zum Selbstbewußtsein steigert und in den Associationsbögen zum Schlusse kommt.

Wenn der Uebergang vom Anorganischen zum Organischen so schwer sein soll, so dürfte die Gränzbestimmung noch unendlich schwerer sein. (Vergl. meinen Brief an E. Häckel, S. 178—92.)

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.

Zu
sich au
Zusa
na
er